٢٢٥
٣٠
١٨٥

شرح السيد الشريف على المواقف وهو من اوله
الى اواسط الموقف الثالث الشرع في الاعراض

مجدداً فهرست شد ... ۱۳۱۲/۲/۶

بازبین ۵۳

کتابخانه آستان قدس

اسم کتاب شرح مواقف – عربی
مصنف / مؤلف متن قاضی الدین عبدالرحمن لاهیجی شرح میر سید شریف الدین علی بن محمد جرجانی
خطی / چاپی نستعلیق ۲۳ سطری
سال طبع یا تحریر ― عدد اوراق ۱۳۱
جزء کتب حکمت خطی شماره ۱۵۵
شماره عمومی ... شماره قبض ...
واقف فاطمه خانم تاریخ وقف ۱۱۲۸
طول ۲۷ عرض ۱۵ سانتیمتر قفسه ۹

هذا الكتاب من مواهب
حسن الله في الدارين
لمحمد بن عطاء الله عفى عنهما
فعال لما يريد ويحكم ما يريد

هو الواقف

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الواقف على السرائر والمطلع على الضمائر والصلوة على محمد وآله الطيبين الطاهرين وعلى جميع عباد الله الابرار

155

وبعد موقفه مؤيده جميع مجلد صحیح ... نمود ... ازفرقه ناجیه اثنی عشریه عصمت وعفت پناه المسماه فاطمه خانم بنت
مرحوم ... مولانا ابو البقاء ... باجميع ...
... کتاب مجمع البيان ومدارك الافهام ... وتولیت
کتب مذکوره را مفوض نمود ... مشکوة ... قدسی
جامع المعقول والمنقول حاوی الفروع والاصول افضل الفضلاء علامه
العلمائی وحید عصره ... مولانا محمد شفیع جیلانی دام ظله
وبعد از ایشان هرکرا ... متولی ... تولیت را باو تفویض نموده با
... خواهد نمود واحدی از موقوف علیهم بدون اذن ...
... کتب موقوفه مزبوره ...
وبعد از ... متولی ... وبعد از جریان صیغه از واقفه کتب
موقوفه را بتصرف موقوف علیهم داد وقفا ... لا یباع ولا یوهب
... الی ان یرث الله الارض ومن علیها فمن بدله بعد ما سمعه فانما
اثمه علی الذین یبدلونه ...

... سنه 1228

كتاب مرحوم

بسم الله الرحمن الرحيم علیه نتوكل وبه نستعين

ضمن خطبة كتابه لاشارة الى مقاصد علم الكلام رعاية لبراعة الاستهلال فبسمل اولا تيمنا ثم قال
الحمد لله العلي شانه امره وحاله في ذاته وصفاته وافعاله فانه تعالى جامع لجهات علو الشان لا يبلغ
الى سرادقات قدسه شائبة نقصان الجلي برهانه بحجته القاطعة التي تشهد آية على وجود ذاته واتصافه
بكمالاته وهي آياته المنبثة في الآفاق والانفس تجليها بصائر اولي الابصار وتشاهدها ابصار الضيق
عن تصغير نطاق الاظهار القوي سلطانه سلطنته ونفاذ حكمه اذ لا يستعصي على ارادته شيء من
الاشياء ولا يجري في ملكوته الا ما يشاء الكامل حوله قوته المحولة للممكنات من حال الى حال ايجادا وافناء
اعادة وابداء الشامل طوله فضله ونواله فان رحمته وسعت كل شيء على حسب حاله ثم انه قرر جميع ما
ذكر بالاقتباس من قوله تعالى الذي خلق سبع سموات هي افلاك الكواكب السبعة السيارة فان الفلك الاول
يسمى كرسيا والتاسع عرشا ومن الارض مثلهن مثل السماوات في العدد كما ورد في الاثر من ان الارض ايضا
سبع طبقات وفي كل طبقة منها مخلوقات وما يعلم جنود ربك الا هو وقد يأول بالاقاليم السبعة
والاولى بطبقات العناصر الاربعة حيث عدت سبعا بكمال قدرته متعلق بخلق وجعل الامر اي حكمه وتدبيره يتنزل
بينهن من السماء السابعة الى الارض السفلى ببالغ حكمته التي بين اتقانه واحكامه في علمه وفعله وكرم بني آدم
نوع الانسان على غيره بالعقل الغريزي اي القوة المستعدة لادراك المعقولات التي جبلت عليها فطرتهم ويسمى
عقلا هيولانيا والعلم الضروري الحاصل لهم بلا اكتساب المسمى عقلا بالملكة واهلهم جعلهم اهلا وفي
نسخة لا صل واماله بتاويل الانسان للنظر والاستدلال بالعلوم الضرورية والارتقاء في مدارج الكمال
وذلك بان يترتب اولا من الضروريات الى ما بعد النظريات ويسمى عقلا مستفادا اذ تكرر مشاهدتها مرة بعد اخرى
حتى يحصل ملكة استحضارها متى اريد بلا تجشم كسب جديد ويسمى عقلا بالفعل وهو وان كان متاخرا عن
المستفاد في الحدوث لكنه وسيلة اليه متقدم عليه في البقاء وقد يقال العقل المستفاد هو ان يصير النفس
الناطقة بحيث تشاهد معقولاتها بامرها دفعة واحدة ولا يغيب عنها شيء منها اصلا وهذا هو الغاية القصوى
في الارتقاء في الكمالات العلمية ومستقره الدار الآخرة واما في الدار الدنيا فقد يرجى لمحات منه للنفوس المجردة
عن العلائق البشرية ثم امرهم عطف على كرم مع ما عطف عليه وكلمة ثم على معناها الاصلي الذي هو المهلة والمراد
انه تعالى امرهم على السنة الرسل بالتفكر في مخلوقاته واحوالها والتدبر لمصنوعاته واطوارها وفي قوله
لمو دبهم اي التفكر والتدبر فيهما مع ما في جنس نوع تفصيل لما اجمله من مباحث الالهيات والاستدلال عليها بالممكنات
في قوله العلي شانه وما يعقبه الى العلم بوجود صانع لان المخلوقات حادثة ولا بد للحادث من صانع قديم لا اول
لوجوده اذ لو كان ايضا حادثا لاحتاج الى صانع آخر فتسلسل او دار فيقوم قائم بنفسه متمم لغيره فان ذلك
لازم لكونه صانعا حقيقيا حكيم لظهور اتقانه في آثار الصادرة عنه واحد في صفات الالوهية لا شريك له فيها
والا لاختل النظام المشاهد في العالم احد في ذاته لا تركب فيه والا لكان ممكنا وحادثا فرد لا شبيه له من صاحبة
او ولد لعدم مجانسته غيره صمد مبتدا يقصد في الحوائج من صمده يصمده صمدا اي قصده منزه عن الاشباه
الى ركة في صفاته ولا امثال الموافقة اياه في حقيقة ذاته متصف بصفات الجلال اي العظمة تعالى جلاله
اذا عظم قدره وجلال الله عظمته مبرا عن شوائب النقص جامع لجهات الكمال اي في الذات والصفات
والافعال

ولا افعال غني في جميع ذلك عما سواه فلا يحتاج الى شيء من الاشياء فيما ذكرناه عالم بجميع المعلومات لما تحرر
من ان المقتضي خصوصية ذاته والمصحح للمعلومية ذوات المفهومات ولا شك ان نسبة ذاته الى جميعها على
سواء فوجب ... علمه اياها فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء اي لا يبعد ولا يغيب عنه اقل قليل
هو مثل في العلو فكيف ما لزاد المشتمل عليه قادر على جميع الممكنات لان مقتضى القدرة ذاته ومصحح المقدورية
هو الامكان المشترك بينها فوجب شمول قدرته اياها على سبيل الاختراع والابتداء اي بلا احتذاء مثال تعالى
اخترعه اي ابتدعه واصل الخرع هو الشق وانشاء بفعل كذا اي ابتدا الفعل مريد لجميع الممكنات خيرها وشرها
لان وقوع ما لا يريد بل يكرهه كما زعمت المعتزلة يستلزم عجزا المنافي للالوهية تفرد باتقان الافعال
المتقنة المحكمة الخالية عن الاختلال واحاسن الاسماء وانما اختار صيغة الفعل اعني تفرد على متفرد تنبيها على
استيناف يدل على اتصاف ذاته بما ذكر من الصفات فان الاتقان المشير الى قوله تعالى صنع الله الذي
اتقن كل شيء يدل على علمه وقدرته وارادته كما ان اسماءه الحسنى تنبئ عن اتصافه المستمر بالكمالات والتنزه
عن النقايص ازلي هو اعم من القدم لان اعدام الحوادث ازلية وليست بقديمة وانما ذكر مع الاستغناء
عنه بقديم لتقارنه لفظ ابدي فانهما ذكران غالبا معا توحد بالقدم والبقاء ربط بالازلي على طريقة الاستئناف
بصيغة الفعل توحد بالقدم وذلك انه ينافي كون صفاته الزائدة على ذاته قديمة لانها ليست مغايرة له وربط
بالابدي توحد بالبقاء فانه الباقي بذاته وما سواه انما هو باق به وبارادته وقضى ان حكم على ما عداه بالعدم
والفناء هو العدم الطاري على الوجود فهو اخص من العدم مطلقا له الملك توطئة لما ذكر من صفاته الفعلية
وما يتعلق بها وانما ذكر بصيغ الافعال لمناسبتها اياها يحيي ويميت من لا يبالي معنى لا يبالي الاهلاك وبيدي
ويعيد ويسعد من خلقه ويريد كل ذلك على وفق مشيئته لا يجب عليه شيء من الافعال كما زعمه اهل الاعتزال اذ
لا حاكم فوقه يوجبه عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وكون العقل حاكما باطل كما ستعرفه له الخلق والامر له لا احد
والحكم يفعل ما يشاء بقدرته ويحكم ما يريد بحكمته لا مانع لمشيئته ولا راد لحكمه لا يعلل افعاله بالاغراض والعلل
لان ثبوت الغرض للفاعل من فعله يستلزم استكماله بغيره وثبوت علة لفعله يستلزم نقصانه في فاعليته
وليس يلزم من ذلك عبث في افعاله تعالى لانها تشتمل على حكم ومصالح لا تحصى الا انها ليست عللا لافعاله ولا اغراضا
له منها قدر الارزاق والآجال في الازل اشارة الى القضاء الذي يتبعه القدر والرزق عندنا ما ينتفع به
حلالا كان او حراما والاجل يطلق على جميع مدة الشيء كالعمر وعلى آخره الذي ينقرض فيه كوقت الموت
وقوله ثم انه بعث اليهم الانبياء والرسل اشارة الى مباحث النبوات وكلمة ثم للتراخي في الرتبة فان البعثة
مشتملة على احكام كثيرة اشار اليها ههنا سوى الامر بالتفكر الذي ذكره فيما سبق والاوجه حملها على المهلة
بناء على ان ذلك الامر يعرف بالعقل فلا يرتبط عند المصنف والرسول نبي معه كتاب والنبي غير الرسول من
لا كتاب معه بل امر بمتابعة شرع من قبله كيوشع مثلا مصدقا لهم للانبياء والرسل بالمعجزات الظاهرة
والآيات الباهرة فان ما يصدق الله به انبياءه في دعوى النبوة يسمى معجزا لاعجازه الناس عن الاتيان
بمثله وآية ايضا لكونه علامة دالة على تصديقه اياهم والباهرة الغالبة من بهر القمر اضاء حتى غلب
ضوؤه ضوء الكواكب ليدعوهم بتسكين الواو الى تنزيهه عن النقايص وتوحيده عن الشركاء
وخص التوحيد بالذكر مع اندراجه في التنزيه لمزيد اهتمام بشانه وبامرهم بمعرفته بمعرفة وجوده وتعظيمه
باثبات الكمالات الوصفية الذاتية وتمجيده باثبات الكمالات الفعلية تكميلا لما بعث اليهم في قوتهم ويبلغوا احكامه

از طرف كميسيون اعانه افغان بيماستان ...
[illegible]
نمرۀ ميلسلن كتاب ۱۷۷۵

ومنذرين بوعده بنعيم المقيم ووعيده بنار الجحيم فاقام بهم على المكلفين الحجج واوضح المحجة فانقطعت بذلك اعذارهم بالكلية قال تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل واما من نشا على شاهق جبل ولم تبلغه دعوة نبي اصلا فانه معذور عند الاشعري في ترك الاعمال والايمان افضلهم خيرتهم باجلهم قدرا ورتبة وشرفا واتمهم نورا شرعا يهتدى به في ظلمات الهوى واشرفهم نسبا فان الله اصطفاه من اشرف القبائل كما نطق به الحديث المشهور وازكاهم مغرسا مكان غرس واطيبهم منبتا موضع نبات واكرمهم محتدا مكان اقامة من عتد بالمكان اذا اقام به والمراد بهذه البلدة مكة شرفها الله فان الاماكن لها مدخل في زكاء الاخلاق وطهارتها وطيب الاوصاف وسماتها وحسن الافعال وكراماتها وهي ازكى البلاد عن المشركين الذين هم نجس قد طهر ذواتها بقوله تعالى فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا واطيبها واحبها الى رسول الله لقوله عليه السلام ما اطيبك من بلد واحبك الي واكرمها عند الله لقوله عليه السلام انك لخير ارض الله واحب ارض الله الى الله واقومهم دينا واعدلهم ملة الدين والملة متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان الشريعة من حيث انها يطاع بها تسمى دينا ومن حيث يجمع عليها تسمى ملة وانما كان شرعه اقوم واعدل لخلوه عن الاصار والتكاليف الشاقة التي كانت على اليهود من وجوب قطع موضع النجاسة وحرمة البيتوتة مع الحائض في بيت واحد وتعيين القود وعن التخفيف المفرط المنوت لمحاسن الآداب الذي كان في دين النصارى من مخالطة النجاسات ومباضعة الحيض وتعيين العفو في القصاص الى غير ذلك واوسطهم امة لا فرط كالوسط بمعنى الافضل وكذلك جعلناكم امة وسطا واسدهم اصوبهم قبلة فان الكعبة اول بيت وضع للناس مباركا واسدّ ما استقبل اليه واشدهم عصمة فان الانبياء معصومين وكان عليه السلام اشدهم واقواهم في العصمة لان الله تعالى اعانه على قرينه من الجن فلم يامره الا بخير واكرمهم حلمة علمية وعملية كما يشهد به سيرته لمن تتبعها واعزهم نصرة فانه خص بالرعب مسيرة شهر قال تعالى وينصرك الله نصرا عزيزا اي بالغا في العز والغلبة سيد البشر كما اشتهر في الخبر المبعوث الى الاسود والاحمر اي العرب والعجم وقيل الانس والجن الشفيع المشفع المقبول الشفاعة تعالى شفعته اي قبلت شفاعته يوم المحشر بكسر الشين من حشر يحشر ويحشر حبيب الله قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ابي القاسم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم كني عليه السلام بابي القاسم اما لان القاسم اكبر اولاده واما لانه يقسم للناس حظوظهم في دينهم ودنياهم وذكر الاب ح مبالغة في مباشرة القسمة وانزل معه عطف على ختمهم واشارة الى اظهر معجزاته الدالة على نبوته فانه الباقي على وجه كل زمان والدائر على كل لسان بكل مكان كتابا عربيا مبينا اي ظاهر الاعجاز او مظهرا للاحكام من ابان بمعنى ظهر او اظهر فاكمل لعباده دينهم واتم عليهم نعمته ورضي لهم الاسلام دينا ماخوذ من قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم الآية كتابا بدل من كتابا عربيا كريما مرضيا جامعا لمنافع لا تحصى وقرآنا مقروا قديما لان كلامه تعالى من صفاته الحقيقية التي لا مجال للحدوث فيها ذا غايات هي اواخر السور ومواقف هي فواصل الآيات محفوظا في القلوب ويروى في الصدور مقروا بالالسن مكتوبا في المصاحف وصف القرآن بالقدم ثم صرح بما يدل على انه مع النعوت المنظومة كما هو مذهب السلف حيث قالوا ان الحفظ والقراءة والكتابة حادثة لكن متعلقها اعني المحفوظ والمقروء والمكتوب قديم وما يتوهم من ان ترتب الكلمات والحروف وعروض الانتهاء والوقوف مما يدل على الحدوث فباطل لان ذلك لقصور في آلات القراءة واما ما اشتهر من الشيخ ابي الحسن الاشعري من ان القدم معنى قائم

بذاته قد عبر عنه بهذه العبارات الحادثة فقد قيل انه غلط من الناقل منشاؤه اشتراك لفظ المعنى بين ما يقابل اللفظ وبين ما يقوم بغيره ويزداد ذلك وضوحا فيما بعد ان شاء الله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لا يجد اليه الباطل سبيلا من جهة من الجهات لانه خص هاتين الجهتين لان من ياتي شيئا يأتيه غالبا من قدامه او من خلفه ولا يتطرق اليه نسخ اي لا ينتهي حكمه بعد زمانه عليه السلام وذلك لانقطاع الوحي وتقرر احكامه الى يوم القيامة ولا تحريف في اصله بان يبدل كلماته عن مواضعها كما فعلت اليهود بكلم التورية او وصفه بان يغير مثلا اعرابه او تشديده كما غيرت النصارى تشديد ما انزل اليهم في الانجيل من قوله ولدتك من جارية عذراء اي جعلته متولدا منها وانما لم يتطرق الى القرآن تحريف اصلا لقوله تعالى وانا له لحافظون ولما توفاه اشارة الى مباحث الامامة فانها وان كانت من فروع الدين الا انها الحقت باصوله دفعا لخرافات اهل البدع والاهواء وصونا للائمة المهديين عن مطاعنهم كيلا يفضي بالقاصرين الى سوء اعتقادهم وفق اصحابه لنصب اكرمهم واتقاهم يعني ابا بكر رضي الله عنه اذ قد نزل فيه ويجنبها الاتقى وقد علم ان اكرمهم عند الله اتقاهم واشار الى ان انعقاد امامته كان بالبيعة والاجماع واحقهم بخلافته واولاهم فانه عليه السلام جعله خليفة له في امامة الصلوة حال حيوته فابرم قواعد الدين احكمها ومهد بسطها ووطاها من ذلك تصلبه في دفع مانعي الزكوة معللين بان صلوته عليه السلام كانت سكنا لهم دون صلوته ورفع مبانيه وشيد يقال شيد البناء طوله اي اصلح وجمع ما تفرق من امره وسد الثلمة الخلل واقام قيام الاسد بامر دينهم ودنياهم الايد هو ذا الايد هو القوي وجلب المصالح جذبها ودرا المفاسد دفعها لاولاهم واخراهم وكفاه في دفع المفاسد ان قتل مسيلمة الكذاب في خلافته وتبع من بعده من الخلفاء الراشدين سيرته واقتفى اثره هو تحريك النار ما بقي من رسم الشيء والاثر وسيرته طريقته فجبروا فقهروا عتاة الجبابرة هي جمع العاتي وهو المتجاوز الحد وجمع الجبار وهو الذي يقتل على الغضب وكسروا اعناق الاكاسرة جمع كسرى بفتح الكاف وكسرها معرب خسرو وهو لقب ملوك الفرس حتى اضاؤا ابدية الافاق واشرقت الآفاق بذلك كل الاشراق وزينوا المغارب والمشارق بالمعارف بالعلوم والاعتقادات الحقة ومحاسن الافعال المرضية ومكارم الاخلاق الزكية وطهروا الظواهر من الفسوق الخروج عن الطاعة والبطالة بكسر الباء وهي الكسالة المودية الى اهمال المهمات والبواطن من الزيغ وهو الميل الى العقائد الزائغة الباطلة والجهالة والحيرة وهي التردد بين الحق والباطل والضلالة وهي سلوك ما لا يوصل الى المطلوب صلى الله عليه صلوة تكافئ تماثل سابق بلائه سابق مشقته وعنائه في ازهاق الباطل وافنائه وتضاهي تشابه حسن غنائه نفعه وكفايته في اظهار الحق واعلائه وعلى آله نجوم الهدى ومصابيح الدجى يهتدى بهم في مسالك الافكار ومنازل الاعمال وعلى جميع اصحابه ممن هاجر اليه من اوطانه او نصر وآوى في مكانه وسلم عليه وعلى آله واصحابه تسليما كثيرا وبعد شرع في بيان الباعث على تاليف الكتاب فان كمال كل نوع يعني ان كماله بعد تحصله وتكمله نوعا بمنوعه المسمى كمالا اولا على الاطلاق انما هو بحصول صفاته الخاصة به وصدور آثاره المقصودة منه ويسمى هذا الكمال كمالا ثانيا واشار الى انه قسمان احدهما صفات مختصة قائمة به غير صادرة عنه كالعلم للانسان مثلا والثاني آثار صادرة عنه مقصودة منه مخصوصة مختص به ايضا كالكتابة الصادرة عنه وكالمضاء للسيف وبحسب زيادة ذلك المذكور اعني

الكمال الثاني ونقصانه بتفضل بعض افراده اي افراد ذلك النوع بعضا الى ان يعد واحد منهم بالف
ولم ار امثال الرجال تفاوتت ٭ الى المجد حتى عد الف بواحد بل يعد احدهم سماء ولا فراد ضياء الناس
ارضين بكل ارض ٭ ولكن من فوقهم سماء ٭ واما تفاضل الانواع فيما بينها فبحسب تفاضل متنوعاتها المستتبع
لخواصها واثارها المقصودة منها كما اشار اليه بقوله ولا ان يشارك لسائر الاجسام في الحصول في الحيز
في المكان والفضاء الخالي عن المتحيز وللنباتات في الاغتذاء والنشو والنماء وللحيوانات العجم في حركته
بانفاسه وحركته بالارادة واحساسه ومن الامور المشتركة بينه وبين غيره ليست كمالا له من حيث انه انسان
بل انما هي كمالات للجسم مطلقا او للجسم النامي او للحيوان وانما تميز الانسان عن غيره من الامور الشريفة
فيما ذكر بما اعطي من القوة النطقية التي هي كماله الاول المنوع اياه وما يتبعها من الكمالات الثانية
التي بها يتفاضل افراده بعضها على بعض من العقل اي استعداده لادراك المعقولات والعلوم الضرورية
الحاصلة له باستعمال الحواس وادراك المحسوسات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات والاهلية
للنظر والاستدلال وترقيه بذلك في درجات الكمال وعلمه بما امكن واستحال فاذا كماله الاشرف الاعلى انما
هو تعقل المعقولات الاولى واكتساب المجهولات منها وان كانت الاخلاق الحسنة التابعة للاعمال الصالحة
كمالا له معتدا به ايضا لكن الكمالات العلمية ارفع واسنى اذ لا كمال له كمعرفته تعالى والعلوم متشعبة متسعة
والاحاطة بجملتها متعسرة او متعذرة فلذلك فلتعسر الاحاطة بل تعذرها افترق اهل العلم زمرا
فرقا وتقطعوا اي تقسموا امرهم بينهم زبرا هو منتزع من الاية وهي جمع زبرة وهي القطعة من الحديد ونحوه
وبعضها جمع زبور بمعنى الكتاب اي اتخذوا امر العلم وطلبهم اياه فيما بينهم قطعا مختلفة او كتبا متفاوتة دائرا
امرهم فيه بين منقول مسعول متخالف الاصناف ومعقول متباين الاطراف وفروع متدانية الجنوب
واصول متشابكة العروق وتعاودت عطف على افترق حالهم في افتنان العلوم وتفاضل رجالهم الترقي
الى مراتبها الى ان قال ابن عباس رضي الله عنهما في درجاتهم انها خمسمائة درجة ما بين الدرجتين لكل الدرج خمسمائة عام
والمراد تصوير الكثرة لا الحصر في هذا العدد وقال بعض اكابر الائمة واحبار الامة الحبر بالكسر والفتح
العالم الذي يحبر الكلام ويزينه في بيان معنى الخبر المشهور والحديث المأثور المروي من ائمة الحديث
اذا ذكرته عن غيرك اختلاف امتي رحمة عطف بيان للخبر وقوله يعني لم يرد الرسول صلى الله عليه وسلم باختلاف
امته اختلافهم في العلوم مقول ذلك البعض وما بعده تفصيل لذلك الاختلاف اعني قوله فهمة
واحد في الفقه لضبط الاحكام المتعلقة بالافعال وهمة آخر في الكلام لحفظ العقائد فينتظم
بهما امر المعاد وقانون العدل المقيم للنوع كما اختلف همم اصحاب الحرف والصناعات ليقوم كل واحد
منهم بحرفة او صناعة فيتم النظام في المعاش المعين لذلك الانتظام وهذا الاختلاف ايضا رحمة كما لا يخفى
لكنه مذكور هنا تبعا وتنظيرا واذا كان الامر على ما ذكر من تعذر الاحاطة بجملة العلوم فاذا الواجب على العاقل
الاشتغال بالاهم وما الفائدة فيه اتم مما ذكر وان ارفع العلوم رتبة ومنقبة واعلاها فضيلة ودرجة
وانفعها فائدة واجداها عائدة واحرى بها اي اجدرها بعقد الهمة بها والقاء الشراشر عليها يقال القى عليه
شراشره اي نفسه بالكلية حرصا ومحبة وهي في الاصل بمعنى الاثقال جمع شرشر واذاب النفس اتعابها فيها
وتعويدنا بها وصرف الزمان اليها علم الكلام المتكفل باثبات الصانع وتوحيده في الالوهية وتنزيهه
عن مشابهة الاجسام وكل الاعراض اذ لا شيء يشابهه اياها واتصافه بصفات الجلال والاكرام اي
بصفات العظمة والاحسان الى المخلصين من عباده او ما الصفات السلبية والثبوتية او القهر واللطف واثبات البنوع

البنوع

التي هي اساس الاسلام بل لا مرتبة اشرف منها بعد الالوهية وعليه مبنى الشرائع والاحكام اي وعلى
علم الكلام بناء العلوم الشرعية والاحكام الفقهية اذ لولا ثبوت الصانع بصفاته لم يتصور علم التفسير والحديث
ولا علم الفقه واصوله وبه يترقى في الايمان باليوم الآخر الى درجة الايقان وذلك الايقان هو السبب للهدى والنجاح
في الدنيا والفوز والفلاح في العقبى فوجب ان يعتنى بهذا العلم كل الاعتناء وانه في زماننا هذا قد اتخذ
ظهريا اي امرا منسيا قد القي وراء الظهر وصار طلبه عند الاكثرين شيئا فريا بدعا مجيبا وقيل مصنوعا
مختلقا لم يبق منه من علم الكلام بين الناس الا قليل ومطمح نظر من يشتغل به على الندرة قال وقيل
مما فعلان والمعنى ان منتهى ما يرتفع اليه نظر من يشتغل به نادرا هو النقل عن شخص معين او مجهول
من غير التفات الى درايته واستبصار في روايته فوجب علينا ان نرغب طلبة زماننا في طلب التدقيق
ونسلك بهم في هذا العلم مسالك التحقيق واني قد طالعت ما وقع الي من الكتب المصنفة في هذا الفن
فلم ار فيها ما فيه شفاء لعليل بامراض الاهواء في الآراء او رواء اي ري او ارواء لغليل لحران العطش
بفقد المطالب لاعتنائه والشوق اليها وفي الصحاح ان الرواء بالمد وفتح الراء هو الماء العذب وبكسرها
جمع ريان ونصبها المنظر الحسن سيما حذف منه كلمة لا لكثرة الاستعمال والجملة الحالية اعني قوله
والهمم قاصرة ماؤله بالظرف نظرا الى قرب الحال من ظرف الزمان فصح وقوعها صلة لما وهذا من
قبيل الميل الى المعنى والاعراض عما يقتضيه اللفظ بظاهره اي اسنى حصول الشفاء والارواء عن تلك
الكتب في كل زمان لا مثل انتفائه في قصور الهمم فان هذا الانتفاء اقوى والرغبات في تعلمه فاترة والدواعي
اليه قليلة والصوارف عنه متكاثرة ثم انه بين ما اجمله من حال تلك الكتب بقوله فمختصر انها قاصرة عن افادة
المرام باختصار المخل ومطول لانها مع الاسآم لما فيها من الاسهاب الممل مدهشة للافهام في الوصول
الى حقائق المسائل ثم زاد في ذلك البيان بذكر احوال المصنفين في تصانيفهم الكلامية فقال منهم من كشف
عن مقاصده اي مقاصد علم الكلام القناع بازالة استارها عنها ولكنه قنع من دلائله بالاقناع بما يفيد
الظن ويقنع ومنهم من سلك المسلك السديد في الدلائل لكن يلحظ المقاصد بنظرها مؤخرة عنه من بعد مكان بعيد
فلم يكشفها ولم يحررها ومنهم من غرضه نقل المذاهب التي ذهبت اليها طوائف من الناس واستقروا
عليها والاقوال التي صدرت عمن قبله والتصرف بالرفع عطفا على نقل في وجوه الاستدلالات
وتكثير السؤال والجواب ولا يبالي الام المآل الى اي شيء مرجع نقله وتصرفه وتكثيره بل يترتب عليها
او يزداد بها حيرة ومنهم من يلفق يجمع ويضم مغالطات شبها يغلط فيها لترويج رأيه ولا يدري ان النقاد
من ورائه فيزيفها ويفضحها ومنهم من ينظر في مقدمة مقدمة ويختار منها من المقدمات التي ينظر فيها
ما يؤدي اليه بادئ رأيه اي اوله بلا امعان تأمل ويبني عليها مطالبها وربما يكر يرجع ويحمل
بعضها بعض تلك المقدمات على بعض بالابطال ويتطرق الى المقاصد بسببه الاختلال ومنهم من
يكثر حجم الكتاب بالبسط في العبارة والتكرار في المعنى ليظن به انه بحر زخار كثير الماء متلاطم من زخر
البحر امتد وارتفع ومنهم كحاطب ليل لكن يجمع الحطب بالليل فلا يميز بين الرطب واليابس والضار
والنافع وجالب رجل وخيل الرجل جمع الراجل وهو خلاف الفارس والخيل الفرسان يعني كجالب العسكر
من ناس ضعيفة وقوية ثم اشار الى وجه الشبه في جانب المشبه في كلا التشبيهين بقوله يجمع ما يجد من كلام
القوم ينقله نقلا ولا يستعمل عقلا ليعرف غث ما اخذه اي سمينه ونحيفه اي رقيقه وركيكه ما القاه ماذا جلده

كتابخانه آستان قدس رضوی
وقف کتاب

ام متين اى قوى فصار جمع ما ذكر باعثا له على تاليف الكتاب كما اشار اليه بقوله فحدانى ساقنى وبعثنى الحرب العطف
المحط والشفقة على اهل الطلب لهذا العلم ومن له تحقيق الحق فيه اربٌ حاجة الى ان كتبت هذا اشار
به الى كتابه كتابا مقتصدا متوسطا لا مطولا مملا بتطويله ولا مختصرا مخلا بالجاز اودعته اوردت فيه
لب الالباب خلاصة العقول وميزت فيه القشر من اللباب ولم آل ولم اترك جهدا سعيا وطاقة فى تحرير
المطالب الكلامية وتقرير المذاهب الاعتقادية وتركت الحجج تتبجح تتمايل فى مشيها كالمدل بجماله
انتصاحا مفعول له والشبه تتضائل تتصاغر وتتحاقر افتضاحا كالذى ظهرت معايبه وانكشفت
سوآته ونبهت فى النقد والنسف للدلائل والهدم والترصيف اى الاحكام للمقاصد على نكت
هى ينابيع التحقيق وفقر تهدى الى مظان التدقيق النكتة طائفة من الكلام منقحة مشتملة على لطيفة مؤثرة
فى القلوب والينبوع عين الماء والفقر بالكون فقارة الظهر ويطلق على اجود بيت فى القصيدة
تشبيها له بها وعلى قرينة الاسجاع ايضا وانا انظر من الموارد مواضع الورود جمع مورد من ورد الماء الى
المصادر مواضع الرجوع من صدر اذا رجع وانا مل فى المخارج قبل ان اضع قدمى فى المداخل ثم ارجع
القهقرى الرجوع الى خلف اتامل فيما قدمت هل فيه من قصور فانيه وانمه وارجع البصر كرة بعد اخرى
هل ارى من فطور اى شق فاسده واصلحه حافظا حال من فاعل كتبت وما فى حيزه من اودعته وما عطف عليه
اى فعلت كل ذلك حافظا للاوضاع التى ينبغى ان يحافظ عليها راجزا سيلى باجاز العبارة مشبعا موضحا
باطنابها فى مقام الرمز والاشباع فلقد بالغت فى تحرير كتابه وتصحيح طالبيه حتى جاء متعلق بتلك الافعال المذكورة
كما اردت ووفق الله وسدد فى اتمام ما قصدت ثم بين مجيئه على وفق ارادته بقوله جاء كلاما لاعوج فيه
ولا ارتياب ولا لجلجة وقوله بكرا بدل من كلاما من ابكار الجنان لم يطمثها لم يمسها من قبل انس ولا جان وكنت
برهة من الزمان مدة طويلة منه اجيل رائى ادير واردد قداحى كما يفعل الياسر حال تفكره فى الميسر
وآمر نفسى من المؤامرة وهى المشاورة كان كلا من المتشاورين يامر صاحبه بامر كما اشار وذوى
النهى جمع نهية وهى العقل لانه ينهى عن الفحشاء من اصدقائى مع تعدد خاطبيها من الخطبة والضمير للبكر
ومن جملة خاطبيها سلطان الهند محمد شاه جونه وكثرة الراغبين فيها وقوله فى كفو متعلق باجيل
وما عطف عليه ازفها اليه تقال زففت العروس الى زوجها ازفها بالضم زفا وزفافا يعرف قدرها
ويغلى مهرها بكثرة موقف من عند الله له مواقف جمع موقف من الوقوف بمعنى الدراية وفيه اشارة الى
اسم الكتاب بمعنى اللبث يعز الدين فيها بالسيف والسنان وهو مطلع ناظر مستشرف الى مواقف
جمع موقف من الوقوف بمعنى الدراية وفيه اشارة الى اسم الكتاب ينصرع فيها بالحجة والبرهان ولا بد لذلك
لا عز من هذه النصرة فان السيف القاضب القاطع اذا لم يمض الحجة حده كما قيل مخراق لاعب
وهو منديل يلف ليضرب به عند التلاعب حتى وقع غاية لاجالة الرأى وما عطف عليها الاختيار
على من لا يوازن من وازنت بين الشيئين اذا وزنت احدهما بالآخر ليعرف ايهما ارجح ولا يوازى لا يحاذى
ولا يقابل باحد وهو غنى من ان يباهى غيره ويفاخره واجل من ان يباهى ويفاخر والمعنى انه اجل من
متعلق المباهاة اى مما يمكن ان يتعلق به فلا يتصور ان يفاخره احد اصلا وهو اعظم من ملك البلاد
وساس اى حفظ وضبط العباد شانا تمييز عن النسبة فى اعظم واعلاهم منزلا ومكانا واندهم راحة
وبنانا يقال فلان ندى الكف اذا كان سخيا واشجعهم جاشا وهو بالهمز رواع القلب اذا اضطرب
وفلان رابط الجاش اى يربط نفسه عن الفرار لشجاعته وجنانا واقواهم دينا وايمانا واحدهم
اذ عهم
وادوعهم

واروعهم سيفا وسنانا يقال رعته فارتاع اى افزعته ففزع وابسطهم ملكا وسلطانا واشملهم
عدلا واحسانا واعزهم انصارا واعوانا واجمعهم للفضائل النفسية التى اصولها ثلثة الحكمة والعفة والشجاعة
واولاهم بالرياسة الانسية من تشيد رفع واحكم قواعد الدين بعد ان كادت تنهدم واستبق حشاشة
الكرم بقية روحه حين ارادت ان تنعدم ورفع رايات المعالى اوان زمان ما اشرفت قاربت الانتكاس الانقلاب
على روسها وجدد مكارم الشريعة الفضائل التى دعى اليها فى الشرع ولو لا بدل لغط المكارم بالمعالم لكان
اقعد وقد آذنت اعلمت بالاندراس بالانمحاء محى زمانك الكاسرة بالارث والاستحقاق جمال الدنيا والدين
ابواسحاق لا زالت الافلاك متابعة لهواه والاقدار متحرية لرضاه هذا دعاء صالح فى عباراتهم لكن الاحتراز عنه
عن امثاله اولى اذ فيه مبالغة غير مرضية والى الله ابتهل اتضرع باطلق لسان وارق جنان
اى برغبة وافرة توجب طلاقة اللسان ورقة قلب تامة يلزمها الاخلاص المستدعى للاجابة ان يديم
ايام دولته ويمتعه باخوله اعطاه وملكه دهرا طويلا ويوفقه لان يكتسب بما خوله الابقين ذكرا
جميلا فى هذه الدار واجرا جزيلا فى دار القرار انه على ذلك قدير وبالاجابة جدير والكتاب مرتب على ستة
مواقف وذلك لان ما نذكره فيه اما ان يجب تقديمه فى علم الكلام وهو الموقف الاول فى المقدمات اولا يجب
وح اما ان يبحث فيه عما لا يختص بواحد من الاقسام الثلثة التى للموجود وهو الموقف الثانى فى الامور العامة او
عما يختص فاما بالممكن الذى لا يقوم بنفسه بل بغيره وهو الموقف الثالث فى الاعراض او بالممكن الذى يقوم
بنفسه وهو الموقف الرابع فى الجواهر واما بالواجب تعالى فاما باعتبار ارساله للرسل وبعثه للانبياء وهو
الموقف السادس فى السمعيات اولا باعتباره وهو الموقف الخامس فى الالهيات والوجه فى التقديم
والتاخير ان المقدمات يجب تقديمها على الكل والامور العامة كالمبادى لما عداها والسمعيات متوقفة على
الالهيات المتوقفة على مباحث الممكنات واما تقديم العرض على الجوهر فلانه قد يستدل باحوال الاعراض
على احوال الجواهر كما يستدل باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبقطع المسافة المتناهية فى زمان
متناه على عدم تركبها من الجواهر الافراد التى لا تتناهى ومنهم من قدم مباحث الجوهر نظرا الى ان وجود العرض
متوقف على وجوده

الموقف الاول فى المقدمات وفيه مراصد ستة المرصد الاول

فيما يجب تقديمه فى كل علم واما المراصد الباقية ففيما يجب تقديمه فى هذا العلم كما ستعرفه ولم يرد وجوب التقديم
انه لا بد منه عقلا بل اريد الوجوب العرفى الذى مرجعه اعتبار الاولى والاخلق فى طرق التعليم وفيه
مقاصد ستة ايضا الاول تعريفه اى تعريف العلم الذى يطلب تحصيله وانما وجب تقديم تعريفه ليكون طالبه
على بصيرة فى طلبه فانه اذا تصوره بتعريفه سواء كان حد المفهوم اسمه او رسمه فقد احاط بجميع احاطة
اجمالية باعتبار امر شامل له يضبطه ويميزه عما عداه بخلاف ما اذا تصوره بغيره فانه وان فرض انه يكفيه فى طلبه
لكنه لا يفيده بصيرة فيه فان من ركب متن عمياء هى الغماية بمعنى الباطل او شك ان يخبط خبط عشواء
وهى الناقة التى لا تبصر قدامها فهى تخبط بيدها كل شىء ويقال فلان ركب العشواء اذا خبط امره على
غير بصيرة والكلام علم باءمر يقتدر معه اى يحصل مع ذلك العلم حصولا دائميا عاديا قدرة تامة على
اثبات العقائد الدينية على الغير والزامه اياها بايراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها فالاول اشارة الى المقتضى
والثانى الى انتفاء المانع وههنا ابحاث ١ انه اراد بالعلم معناه الاعم او التصديق مطلقا ليتناول ادراك
فى العقائد ودلائلها على ما صرح به ب انه نبه بصيغة الاقتدار على القدرة التامة وباطلاق المعية على المصاحبة

بيان الموضوع تعريف العلم الذى يطلب تحصيله

حد الكلام

الدائمة فسطق التعريف على العلم بجميع العقايد مع ما يتوقف عليه اثباتها من الادلة ورد الشبه لان تلك القدرة
على ذلك لاثبات اما بتصاحبه دائما هذا العلم دون العلم بالقوانين التي يستفاد منها صور الدلائل فقط ودون
علم الجدل الذي يتوسل به الى حفظ اى وضع يراد اذ ليس فيه اقتدار تام على ذلك وان سلم فلا اختصاص له
باثبات هذه العقايد والمتبادر من هذا الحد ماله نوع اختصاص به ودون علم النحو المجامع لعلم الكلام
مثلا اذ ليس يترتب عليه تلك القدرة دائما على جميع العقايد بل لا مدخل له في ذلك الترتيب العادي اصلا ٢ انه
اختار يقتدر على يثبت لان الاثبات بالفعل غير لازم واختار معه على مع شيوع استعماله تنبيها على انتفاء
السببية الحقيقية المتبادرة من الباء ههنا واختار اثبات العقايد على تحصيلها اشعارا بان ثمرة الكلام اثباتها
على الغير وان العقايد يجب ان تؤخذ من الشرع ليعتد بها وان كانت مما يستقل العقل فيه ولا يجعل لاثبات
مبناها على التحصيل والاكتساب اذ يلزم منه ان يكون العلم بالعقايد خارجا عن علم الكلام ثمرة له ولا يشك في بطلانه
٤ ان المتبادر من الباء في قوله بايراد هو الاستعانة دون السببية ولئن سلم وجب حملها على السببية العادية
دون الحقيقية بقرينة ذلك السببية السابق وليس المراد بالحج والشبه ما هي كذلك في نفس الامر بل بحسب زعم
من يتصدى للاثبات بناء على قصة المخطئ ولم يرد بالغير الذي يثبت عليه العقايد غيرا معينا حتى يرد انها
اذا اثبتت عليه مرة لم يبق اقتدار على اثباتها قطعا فيخرج المحدود عن الحد ٥ ان هذا التعريف انما هو لعلم
الكلام كما قررناه لا للمعلوم وان امكن تطبيقه عليه بنوع تكلف فيقال علم اى معلوم يقتدر معه اى مع العلم به
الى آخره والمراد بالعقايد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل فان الاحكام الماخوذة من الشرع قسمان
احدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله تعالى عالم قادر سميع بصير وهذه تسمى اعتقادية واصلية وعقايد وقد
دون علم الكلام لحفظها والثاني ما يقصد به العمل كقولنا الوتر واجب والزكوة فريضة وهذه تسمى عملية وفرعية
واحكاما ظاهرية وقد دون علم الفقه لها وانها لا يكاد ينحصر في عدد بل يتزايد بتعاقب الحوادث الفعلية فلا يتأتى
ان يحاط بها كلها وانما مبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام لها اعني ان يكون عنده ما يكفيه في استعلامها
اذا رجع اليه وان استدعى زمانا بخلاف العقايد فانها مضبوطة لا تزايد فيها انفسها فلا تتعذر الاحاطة
بها ولا اقتدار على اثباتها الا انما تتكثر وجوه استدلالاتها وطرق دفع شبهاتها وبالدينية المنسوبة الى دين محمد
صلى الله عليه وسلم صوابا كانت او خطأ فان الخصم كالمعتزلة مثلا وان خطأناه في اعتقاده وما تمسك
في اثباته لا نخرجه من علماء الكلام ولا نخرج علمه الذي يقتدر معه على اثبات عقايده الباطلة من علم
الكلام الثاني موضوعه المقصد الثاني موضوع العلم الذي يراد تحصيله وانما وجب تقديم موضوعه اى
التصديق بموضوعيته ليمتاز العلم المطلوب عند الطالب مزيد امتياز اذ به اى بالموضوع تمايز العلوم
بيان ذلك ان كمال النفس الانسانية في قوتها الادراكية انما هو بمعرفة حقايق الاشياء واحوالها بقدر الطاقة
البشرية ولما كانت تلك الحقايق واحوالها متكثرة متنوعة وكان معرفتها مختلطة منتشرة متعسرة وغير مستحسنة
اقتضى حسن التعليم وتسهيله ان يجعل مضبوطة متمايزة فتصدى لذلك الاوايل فتتبعوا الاحوال الاعراض
الذاتية المتعلقة بشيء واحد اما مطلقا او من جهة واحدة او باشياء متناسبة تناسبا معتدا به سواء كان
في ذاتي او عرضي علما واحدا ودونوه على حدة وسموا ذلك الشيء او تلك الاشياء موضوعا لذلك العلم لان
موضوعات مسايله راجعة اليه فصارت عندهم كل طايفة من الاحوال متشاركة في موضوع علما
منفردا متمايزا في نفسه عن طايفة اخرى متشاركة في موضوع آخر فجاءت علومهم متمايزة في انفسها فتبعهم
وسلكت الاواخر ايضا هذه الطريقة في علومهم ومواهر

استحسان اذ لا مانع عقليا من ان تعد كل مسئلة علما برأسه وتفرد بالتعليم ولا من ان تعد مسايل كثيرة
غير متشاركة في موضوع واحد سواء كانت متناسبة من وجه آخر او لا علما واحدا ويفرد بالتدوين واعلم ان
الامتياز الحاصل للطالب بالموضوع انما هو للمعلومات بالاصالة وللعلوم بالتبع والحاصل بالتعريف على
عكس ذلك ان كان تعريفا للعلم وان كان تعريفا للمعلوم فالفرق انه قد يلاحظ الموضوع في التعريف كما في
تعريف الكلام ان جعل تعريفا للمعلوم وهو اى موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد
الدينية تعلقا قريبا او بعيدا وذلك لان مسايل هذا العلم اما عقايد دينية كاثبات القدم والوحدة للصانع
واثبات الحدوث وصحة الاعادة للاجسام واما قضايا تتوقف عليها تلك العقايد كتركب الاجسام من الجواهر الفردة
وجواز الخلاء وكانتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات المحتاج اليهما في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة
في ذاته والشامل لموضوعات هذه المسايل هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم والحال فان حكم على المعلوم
بما هو من العقايد تعلق به اثباتها تعلقا قريبا وان حكم عليه بما هو وسيلة اليه تعلق به اثباتها تعلقا بعيدا
وللبعد مراتب متفاوتة وقد يقال المعلوم من الحيثية المذكورة يتناول محمولات مسايله ايضا فالاولى ان يقال
المعلوم من حيث يثبت له ما هو من العقايد الدينية او وسيلة اليها لانا نقول ان اريد بالمعلوم مفهومه فالاكثر محمولات
المسايل اخص منه فلا يكون عرضا ذاتيا له وان اريد به ما صدق عليه من افراده كان اعم منه فلا يكون ايضا عرضا ذاتيا
مبحوثا عنه ما لم يقيد بما يجعله مساويا له كما حقق في موضعه انا نقول قد حقق هناك ايضا ان العرض الذاتي
يجوز ان يكون اخص من معروضه نعم يتجه ان الحيثية المذكورة لا مدخل لها في عروض القدرة للمعلوم مثلا فلا يكون عرضا
ذاتيا له من تلك الحيثية وان كان بحث المتكلم عن قدرته تعالى لاثبات عقيدة دينية وقيل هو اى موضوع الكلام
ذات الله تعالى والقائل بذلك هو القاضي الارموي اذ يبحث فيه عن اعراضه الذاتية اعني عن صفاته الثبوتية والسلبية
وعن افعاله اما في الدنيا كحدوث العالم اى احداثه واما في الآخرة كالحشر للاجساد وعن احكامه فيهما كبعث الرسل
ونصب الامام في الدنيا من حيث انهما واجبان عليه ام لا والثواب والعقاب في الآخرة من انهما يجبان عليه ام
ولا بد في هذا الاخير من اعتبار قيد الوجوب او عدمه والا لكان من قبيل الافعال في الاحكام وفيه نظر ضرورة
اى لا نسلم انه قد يبحث فيه اى في علم الكلام عن غير ما ذكرتم من الاعراض الذاتية لذاته تعالى كالجواهر والاعراض اى
احوالها لا من حيث هي مستندة اليه تعالى حتى يمكن ان يندرج في البحث عن اعراضه الذاتية وذلك مثل قولهم
الجوهر ان لا يتداخلان والاعراض لا تستقل لا تنتقل وذلك البحث انما يورد في هذا العلم على سبيل المبدائية
لا على انه من مسايله ولا يلزم ان يكون راجعا الى احوال موضوعه لانا نقول ليس ذلك البحث من الامور البينة
بذاتها والمبادي المطلقة المستغنية بالكلية عن البيان فلا بد من بيانه في علم فان بين في هذا العلم
فهو من مسايله فوجب ان يكون راجعا الى احوال موضوعه وليس كذلك كما عرفت ولا شبهة في جواز كون
بعض مسايل علم مبدأ لمسايل اخرى منه اذا لم يتوقف الاولى على الاخرى فيكون مسئلة من جهة ومبدأ
من جهة اخرى كما سيأتي لو في علم آخر وان بين في علم آخر كان ذلك علما اعلى منه اى من علم الكلام يبين فيه
مبادئه شرعي اذ لا يجوز ان يبين مبادئه غير شرعي والا لاحتاج رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق
الى علم اعلى غير شرعي واما اى ثبوت علم شرعي اعلى من علم الكلام باطل اتفاقا ولقايل ان يقول
ان مبادي العلم الاعلى قد يبين ولئن كان على قلة في العلم الادنى فاللازم على ذلك التقدير ثبوت علم

يبيّن فيه مبادئ الكلام او احتيج في بيانه الى علم غير شرعي فان سلّم بطلان التالي فقد لا يسلم بطلان الاول
لان تعالى ليس لنا علم شرعي يبين فيه ما نحن بصدده الثاني ان موضوع العلم لا يبيّن فيه وجوده وذلك
لان المطلب المبيّن في العلم اثبات الاعراض الذاتية لموضوعه ولا شك انه متوقف على وجوده فلا يكون وجوده
عرضا ذاتيا مبيّنا فيه والا لزم توقفه على نفسه واعترض عليه بان اثبات العرض الذاتي الذي هو غير الوجود
متوقف عليه واما اثباته فلا فلا محذور اصلا واجيب بان الوجود المطلق مشترك بين الموجودات بأسرها
فلا يكون عرضا ذاتيا لشيء منها واما الوجود الخاص بواحد منها فهو جزئي حقيقي لا يحمل على شيء قطعا
يقال لما امتاز الوجود عن ما عداه من الاعراض الذاتية بتوقفها عليه لم يستحسنوا ان يحمل معها في
فيطلب اثباته مع اثباتها في علم واحد فيلزم اذا كان موضوع الكلام ذاته تعالى اما كون اثبات الصانع
بيّنا بذاته فلا يحتاج الى بيان اصلا او كونه مبيّنا في علم اعلى سواء كان شرعيا او لا فان بيان وجود
الموضوع انما يبحث في الاعلى الذي هو اعم موضوعا دون الادنى لان الاخص يثبت في الاعم بانقسامه
اليه والى غيره دون العكس والقسمان يعني كون اثباته تعالى بيّنا بذاته وكونه مبيّنا في علم اعلى من الكلام
باطلان اما بطلان الاول فمما لا ينبغي ان يشك فيه واما بطلان الثاني فقد خالف فيه الارموي حيث
جوّز ان يكون ذاته تعالى مسلّم الانية في الكلام مبيّنا في العلم الالهي الباحث عن احوال الموجود بما هو
موجود المنقسم الى الواجب وغيره وهو مردود بان اثباته تعالى هو المقصد الاعلى في علمنا هذا وايضا كيف
يجوز كون اعلى العلوم الشرعية ادنى من علم غير شرعي بل احتياجه الى ما ليس علما شرعيا مع كونه اعلى منه مما
يستنكر ايضا فان قلت المعلوم الذي جعلته موضوع الكلام ما حال انيته قلت هي بيّنة بذاتها
غير محتاجة الى بيان كانية الموجود الذي هو موضوع الالهي ولا نعني بانيتهما سوى حملهما على غيرهما ايجابا فتدبر
وقيل هو اي موضوع الكلام الموجود بما هو موجود اي من حيث هو هو غير مقيد بشيء والقائل به طائفة منهم
حجة الاسلام ويمتاز الكلام عن الالهي المشارك له في ان موضوعه ايضا هو الموجود مطلقا باعتبار وهو
ان البحث ههنا اي في الكلام على قانون الاسلام بخلاف البحث في الالهي فانه على قانون عقولهم وافق الاسلام او
خالفه وفيه ايضا كالقول الاول نظر من وجهين الاول انه قد يبحث فيه اي في الكلام عن احوال المعدوم
وعن احوال المعدوم لا باعتبار انها موجودة في الخارج اي يبحث فيه عن احوال الامور لا تتوقف تلك الاحوال على وجود
تلك الامور في الخارج سواء كانت موجودة فيه ام لا كالنظر والدليل فيقال مثلا النظر الصحيح يفيد العلم ام لا
والدليل وجه دلالته كذا وينقسم الى كذا فان هذه كلها مسائل كلامية كما ستعرفه لا يعتبر فيها وجود موضوعاتها
في الخارج واما الوجود في الذهن فهم اي المتكلمون لا يقولون به حتى يقال النظر والدليل وكذا المعدوم
الخارجي والحال من الموجودات الذهنية فيندرج تحت الموجود بما هو موجود ولا شك ان احوالها انما يعرضها من
حيث انها موجودة مطلقا فلا اشكال الثاني قانون الاسلام ما هو الحق من هذه المسائل الكلامية اذ المسائل
الباطلة خارجة عن قانون الاسلام قطعا فان زعم هذا القائل ان الكلام هو هذه المسائل الحقة فقط ورد
عليه ما اشار اليه بقوله وبهذا القدر اي بكون المسائل حقة على قانون الاسلام لا يتميز العلم اي علم الكلام عما
ليس علم الكلام كيف وكل من صاحبي المسائل الحقة والباطلة يدعي ذلك اي كون مسائله حقة على قانون
الاسلام مع ان هذا الزعم منه باطل قطعا لان المخطئ من ارباب علم الكلام ومسائله من مسائل الكلام كما اشير اليه
وان كفر ذلك المخطئ كالمجسمة المصرح بكونه تعالى جسما وذي القائلين باتصافه بصفات الاجسام المتسترين بالبلكفة

او مبتدع كالمعتزلة

كالمعتزلة وقد يجاب عنه بان المراد بكون البحث على قانون الاسلام ان تلك المسائل ماخوذة من الكتاب والسنة
وما ينتسب اليهما فيتناول الكل ولقائل ان يقول ان لم يجعل حيثية كون البحث على قانون الاسلام قيدا للموضوع
لم يتوقف تمايز العلوم على تمايز الموضوعات وهو بط لما مر وان جعلت قيدا له اتجه ان تلك الحيثية لا مدخل لها في عروض
المحمولات لموضوعاتها على قياس ما مر في حيثية المعلوم المقصد الثالث فائدته وانما وجب تقديم فائدة العلم الذي
يراد ان يشرع فيه دفعا للعبث فان الطالب ان لم يعتقد فيه فائدة اصلا لم يتصور منه الشروع فيه قطعا وذلك
لظهوره لم يتعرض له وان اعتقد فيه فائدة غير ما هو فائدته امكنه الشروع فيه لكنه لا يترتب عليه ما اعتقده
بل ما هو فائدته وربما لم تكن موافقة لغرضه فيعد سعيه في تحصيله عبثا عرفا وليزداد عطف على
دفعا رغبته فيه اذا كان ذلك العلم مهمّا للطالب بسبب فائدته التي عرفها فيوفيه حقه من الجد
والاجتهاد في تحصيله بحسب تلك الفائدة وهي اي فائدة علم الكلام امور الاول النظر اليه في قوة النظر
وهو الترقي من حضيض التقليد الى ذروة الايقان ويرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم
درجات خص العلماء الموقنين بالذكر مع اندراجهم في المؤمنين رفعا لمنزلتهم كانه قال وخصوصا هؤلاء
الاعلام منكم الثاني بالنظر الى تكميل الغير وهو ارشاد المسترشدين بايضاح المحجة لهم الى عقائد الدين
والزام المعاندين باقامة الحجة عليهم فان هذا الالزام المشتمل على تفضيح المعاند ربما جره الى الاذعان
والاسترشاد فيكون بافعاله وتكميلا اياه الثالث بالنسبة الى اصول الاسلام وهو حفظ قواعد الدين وهي
عقائده عن ان تزلزلها شبه المبطلين الرابع بالنظر الى فروعه وهو ان يبنى عليه العلوم الشرعية اي يبنى عليه
ما عداه منها فانه اساسها واليه يؤول اخذها واقتباسها فانه ما لم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف
مرسل للرسل منزل للكتب لم يتصور علم تفسير وحديث ولا علم فقه واصوله فكلها متوقفة على علم
الكلام مقتبسة منه فالآخذ فيها بدونه كبان على غير اساس واذا سئل عما هو فيه لم يقدر على برهان
ولا قياس بخلاف المستنبطين لها فانهم كانوا عالمين بحقيقته وان لم يكن فيما بينهم هذه الاصطلاحات المستحدثة
فيما بيننا كما في علم الفقه بعينه الخامس بالنظر الى الشخص في قوته العملية وهو صحة النية باخلاصها في الاعمال
وصحة الاعتقاد بقوته في الاحكام المتعلقة بالافعال اذ بها اي بهذه الصحة في النية والاعتقاد يرجى قبول
العمل وترتب الثواب عليه وغاية ذلك كله اي والفائدة التي بعدها ما ذكر من الامور الخمسة وينتهي اليها هي الفوز
بسعادة الدارين فان هذا الفوز مطلوب لذاته فهو منتهى الاغراض وغاية الغايات المقصد الرابع
مرتبته اي شرفه وانما وجب تقديم مرتبة العلم الذي يطلب ان يشرع فيه ليعرف قدره ورتبته فيما بين
العلوم فيوفي حقه من الجد والاعتناء في اكتسابه والجنايات اذا عرفت هذا فنقول قد علمت ان
موضوعه اي موضوع الكلام وهو المعلوم اعم الامور واعلاها فيتناول اشرف المعلومات التي هي
مباحث ذاته تعالى وصفاته تعالى ولا شك انه اذا كان المعلوم اشرف كان العلم به اشرف مع ان موضوعه
معقود يقينية تغني عن شرفه ايضا وغايته اعني تلك السعادة المترتبة على الامور الخمسة اشرف الغايات
واجدها نفعا ودلايله يقينية يحكم بها اي بصحة مقدماتها وصحة الصورة العارضة لها صريح العقل
بلا شائبة من الوهم وقد تايدت تلك الدلايل بالنقل وهي اي شهادة العقل لها بصحتها مع تايدها بالنقل
هي الغاية في الوثاقة اذ لا تبقى شبهة في صحة الدليل الذي تطابق فيه العقل والنقل قطعا بخلاف دلايل العلم الالهي

فان مخالفة النقل اياها شهادة عليها بان احكام عقولهم بها ماخوذة من اوهامهم لا من صرائحها فلا وثوق بها
اصلا وهذه الامور المذكورة في شرف علم الكلام اعني معلومه وغايته وحججه هي جهات شرف العلم لا تعدو
اي لا تتجاوز جهات الشرف هذه التي ذكرناها واما كون مسائل العلم اقوم فراجع الى فضيلة الدلائل
ووثاقتها فهو فالكلام اذن اشرف العلوم بحسب جميع جهات الشرف المقصد الخامس مسائله مدون كلمة
في وهو المناسب لما تقدم وما تاخر والموجود في كثير من النسخ في مسائله وانما وجب تقديم الاشارة الاجمالية الى مسائل العلم
الذي يطلب الشروع فيه ليتنبه الطالب على ما يتوجه اليه من المطالب تنبيها موجبا لمزيد استبصار في طلبها
وانما قال التي هي المقاصد لان كل علم مدون له مسائل هي المقاصد الاصلية فيه وهي حقيقته وله مبادي
اما تصورية او تصديقية هي وسائل الى تلك المقاصد وربما عدت جزءا منه لشدة الحاجة اليه واما عد
موضوعه جزءا ثالثا فمبني على ان الموضوع نفسه من المبادي التصورية وكونه موضوعا له من مقدمات الشروع
الخارجة عنه اتفاقا وانيته اعني وجوده من المبادي التصديقية المسماة عندهم اصولا موضوعة كما
صرح به ابن سينا في برهان الشفا وهي اي مسائل الكلام كل حكم نظري جعل المسائل نفس الحكم لانه المقصد
في القضية المطلوبة في العلم واما الطرفان فمن المبادي التصورية ووصف الحكم بكونه نظريا بناء على
ان المسئلة قد تكون ضرورية فتورد في العلم اما لاحتياجها الى تنبيه يزيل عنها خفاءها او لبيان
لميتها وانما حمل كل حكم نظري على المسائل نظرا الى مال معناه كانه قال وهي الاحكام النظرية المعلوم
سواء ذلك الحكم النظري من العقايد الدينية او يتوقف عليه اثبات شيء منها سواء كان توقفا قريبا او
بعيدا وسواء الكلام العلم الاعلى اذ اليه ينتهي العلوم الشرعية كلها وفيه تثبت موضوعاتها وحيثياتها
فليست له مبادي تبين في علم آخر سواء كان علما شرعيا او غير شرعي وذلك ان علماء الاسلام قد دونوا
لاثبات العقايد الدينية المتعلقة بالصانع تعالى وصفاته وافعاله وما يتفرع عليها من مباحث النبوة
والمعاد علما يتوصل به الى اعلاء كلمة الحق فيها ولم يرضوا ان يكون محتاجا الى علم آخر اصلا
فاخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقايد والمباحث النظرية التي يتوقف عليها تلك العقايد
سواء كان توقفها عليها باعتبار مواد ادلتها او باعتبار صورها وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة
في علمهم هذا فجاء علما مستغنيا في نفسه عما عداه ليس له مبادي تبين في علم آخر بل مباديه اما بينة بنفسها
مستغنية عن البيان بالكلية او مبينة فيه فهي اي تلك المبادي المبينة فيه مسائل له من هذه الحيثية ومبادي
لمسائل اخر منه لا يتوقف تلك المبادي عليها لئلا يلزم الدور ومما قررناه تبين لك ان احوال المعدوم
والحال ومباحث النظر والدليل مسائل كلامية وتجويز ان يكون مبادي اعلى علوم الشرع مبينة في علم
غير شرعي ويحتاج بذلك اليه مما لا يجترئ عليه فلسفي او متفلسف يتخلص من فضلات الفلاسفة
ويشبه ذلك باحتياج اصول الفقه الى العربية مما لا يتفوه به محصل فان وجدت في الكتب الكلامية
مسائل لا يتوقف عليها اثبات العقايد اصلا ولا دفع الشبه عنها قطعا فذلك من خلط مسائل
علم آخر به تكثيرا للفائدة في الكتاب فهو اي الكلام يستمد العلوم الشرعية وهو لا يستمد من غيره اصلا فهو
رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق لنفاذ حكمه فيها باسرها وليس ينفذ فيه حكم شيء منها نعم قد ينفذ حكم
منها باسرها على بعض او يتكفل لذلك البعض رياسة مقيدة ثم ان نفع الكلام فيما عداه بطريق الافاضة
والانتفاع من الاعلى على الادنى دون الخدمة فلا يناسب تسميته خادم العلوم المقصد السادس تسميته

العلوم والتحاور بما يسمى به تنبيها نظرا الى نفاذ حكمه وشيوع في علومنا بطريق الاحسان والمرحمة فلا يسمى الا رئيسا لها
اولان ابوابه عنونت اولا اي في كتب المتقدمين بالكلام في كذا فبعد تغير العنوان بقي في الكل الاسم بحاله
اولان مسئلة الكلام يعني قدم القرآن وحدوثه اشهر اجزائه وسبب ايضا تدوينه حتى كثر فيه اي في حكم
الكلام انه قديم او حادث التناحر اي التقاتل والتسفك اذ قد روي ان بعض الخلفاء العباسية كان على
الاعتزال فقتل جماعة من علماء الامة طالبا منهم الاعتراف بحدوث القرآن فغلب عليه تسمية للشيء باسم اشهر
اجزائه او لانه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات ومع الخصم على قياس ما قيل في المنطق من انه يفيد قوة على
النطق في العقليات والمخاصمات المرصد الثاني في تعريف مطلق العلم من ههنا شرع في مقاصد علم الكلام
وما تقدم من المرصد الاول كان مقدمة للشروع فيه ولا بد للمتكلم من تحقيق ماهية العلم اولا ومن بيان انقسامه
الى ضروري ومكتسب ثانيا ومن الكشف عن ثبوت العلوم الضرورية التي اليها المنتهى ثالثا ومن بيان احوال
النظر وافادته للعلم رابعا ومن بيان الطريق الذي يقع فيه النظر ويوصل الى المط خامسا اذ بهذه المباحث
يتوصل الى اثبات العقايد واثبات مباحث اخرى يتوقف عليها العقايد وقد عرفت انه قد جعل جميع
ما يتوقف عليه اثبات العقايد من القضايا المكتسبة مقاصد في علمه كيلا يحتاج فيه الى علم آخر فالمباحث المذكورة
في هذه المراصد الخمسة مسائل كلامية وفي ابكار الافكار تصريح بذلك حيث جعل مشتملا على ثماني قواعد تتضمنه
جميع مسائل الاصول الاولى في العلم واقسامه الثانية في النظر وما يتعلق به الثالثة في الطرق الموصلة الى المطلوبات
النظرية وفيه اي في العلم المطلق ثلاثة مذاهب الاول انه ضروري تصور ماهيته بالكنه واختاره
الامام الرازي لوجهين الوجه الاول ان علم كل احد اي بانه موجود ضروري اي حاصل له بلا اكتساب
ونظر وهذا علم خاص متعلق بمعلوم خاص هو وجوده والعلم المطلق جزء منه لان المطلق ذاتي للمقيد والعلم
بالجزء سابق على العلم بالكل فاذا حصل العلم الخاص الذي هو كل لكل احد بالضرورة كان العلم المطلق سابقا
عليه والسابق على الضروري اولى ان يكون ضروريا فالعلم المطلق ضروري وهو المط والجواب عنه ان الضروري
حصول علم جزئي متعلق بوجوده فان هذا العلم حاصل لكل احد بلا نظر وهو اي حصول ذلك العلم الجزئي
غير تصوره وغير مستلزم له اذ كثيرا ما يحصل لنا علوم جزئية بمعلومات مخصوصة ولا نتصور شيئا من تلك
العلوم مع كونها حاصلة لنا بل نحتاج في تصورها الى توجه يستانف اليها فلا يكون حصولها عين تصورها ولا مستلزما
له واذا لم يكن ذلك العلم الجزئي المتعلق بوجوده متصورا فلا يلزم تصور العلم المطلق اصلا فضلا عن
ان يكون تصوره ضروريا ويجوز ان يجاب عنه ايضا بانه انما يتم اذا كان العلم ذاتيا لما تحته وكان شيء من افراده
متصورا بالكنه بديهة وكلاهما ممنوعان لا يقال نحن لا نقتصر على ما ذكر بل نقول ان كل احد يعلم بالضرورة انه
موجود ويعلم ايضا كذلك انه عالم بذلك والعلم احد تصوري هذا التصديق وهو بديهي ايضا فيكون تصوره السابق
على التصديق البديهي اولى ان يكون بديهيا فان قلت في جواب هذا التقرير لا يلزم من بداهة التصديق بداهة
تصوريه ولا بداهة شيء منهما فان التصديق البديهي ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر فجاز ان
يكون تصوراته باسرها كسبية فلا يصح الاستدلال ببداهة التصديق على بداهة شيء من تصوراته اصلا قلت
في رد هذا الجواب ان المدعى حصول هذا التصديق بلا نظر في الحكم ولا في شيء من اطرافه اذ لا يخفى على البلداء
الذين لا يتاتى منهم الاكتساب لا في حكم ولا في تصور والنزاع في التسمية بان التصديق تمام هو الحكم وحده وتصورات

فى هذا المقام لما عرفت من ان هذا التصديق الذى نحن فيه مستغن عن النظر مطلقا ثم شرع فى جواب الاول بقوله
لانا نقول يكفى فى التصديق تصور الطرفين بوجه ما ولا احتياج فيه الى تصورهما بالكنه كما يحكم على جسم معين
مشاهد من بعيد بانه شاغل لحيز مع الجهل بحقيقته هل هو انسان او حجر بل و مع الجهل بحقيقة الحيز والشغل
بل يحكم بان الواجب تعالى اما نفس ولا وان لم نعلم حقيقتهما بل نبينهما بل باعتبار امر عام عارض لهما ككونه
صانعا للعالم وكونها مدبرة للبدن مثلا فالذى لازم مما ذكرتم ان يكون تصور مطلق العلم بوجه ما بديهيا والنزاع
فيه بل فى تصوره بحسب الحقيقة الوجه الثانى ان العلم لو كان كسبيا معرفا فاما ان يعرف بنفسه وهو باطل قطعا
او بغيره وهو ايضا باطل لان غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف معلومية كل منهما على
معلومية الاخر وهذا الوجه على تقدير صحته حجة على من يقول انه اى مطلق العلم معلوم بحسب حقيقته
لكن لا بالضرورة فانه اذا لم يسلم كونه معلوما كذلك اتجه ان يقال لا يلزم من امتناع كونه مكتسبا ان يكون
ضروريا لجواز ان يكون تصوره بكنهه ممتنعا والجواب ان غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئى متعلق به
لا بتصور حقيقة العلم المطلق فان اكثر الناس يعلمون اشياء كثيرة وليسوا يتصورون حقيقة العلم المطلق
والذى نحاول الان نعلمه اى نطلب ان نحصله على كل التقدير بغير العلم تصور حقيقة العلم فلا دور اذ
اللازم ان يكون تصور حقيقة العلم موقوفا على حصول علم جزئى متعلق بذلك الغير وعلى حصول حقيقة
العلم فى ضمن ذلك الجزئى ايضا فيتوقف تصور حقيقته على حصولها فى ضمن بعض جزئياتها وليس ذلك
الحصول متوقفا على تصور حقيقته فلا دور وحاصل حل الشبهتين بالفرق بين حصول العلم المطلق بنفسه
فى الذهن وبين تصوره وذلك لان منشاء هما عدم الفرق بينهما ففى الشبهة الاولى تخيل انه اذا حصل
بالضرورة علم جزئى قايم بالنفس كانت ماهية العلم حاصلة بالضرورة فى ضمنه قايمة بالنفس ايضا وهذا معنى
كون تلك الماهية متصورة وفى الشبهة الثانية تخيل ان تصور ماهية العلم اذا توقف على حصول علم جزئى
متعلق بالغير ولا شك انه متوقف على حصول ماهيته فى ضمنه قايمة بالذهن وهذا معنى تصورها فتوقف كل منهما
على الاخر واذا ظهر الفرق بينهما بان ارتسام ماهية العلم فى النفس على وجهين احدهما ان يرتسم
فيها بنفسها فى ضمن جزئياتها وذلك حصولها وليس تصورها ولا مستلزما له على قياس حصول الشجاعة
للنفس الموجب لاتصافها بها من غير ان يتصورها والثانى ان يرتسم فيها بمثالها وصورتها وهذا هو تصورها
لا حصولها على عكس تصور الشجاعة الذى لا يوجب اتصاف النفس بها وهو المطلوب بتعريفها اضمحلت الشبهتان
بالكلية المذهب الثانى وبه قال امام الحرمين والغزالى انه ليس ضروريا بل هو نظرى ولكن يعسر تحديده
وربما يتصور ان الدليل الثانى انما قال ربما لان النظر به تخيلية الايدى انه ان تم دل على امتناع التحديد دون
عسره وان لم يتم لم يدل على شئ فالا فطريق معرفته القسمة والمثال اما القسمة فهى ان يميز عما يلتبس به
من الاعتقادات مثلا الاعتقاد اما جازم او غير جازم والجازم اما مطابق او غير مطابق والمطابق
اما ثابت او غير ثابت فقد خرج عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم بمعنى اليقين فقد تميز عن
الظن بالجزم وعن الجهل المركب بالمطابقة وعن تقليد المصيب الجازم بالثابت الذى لا يزول بالتشكيك واما
المثال فكان يقال العلم ادراك البصيرة المشابه لادراك الباصرة او يقال هو كاعتقادنا ان الواحد نصف
الاثنين وهذا القول بعيد فانهما اى القسمة والمثال ان افادا تميز الماهية العلم عما عداها صلحا معرفا
وحدا لها لو لا نعنى ههنا بتحديدها سوى تعريفها والا لم يحصل بهما معرفة لماهية العلم لان تحصل المعرفة
بشئ لابد ان يفيد تميزه عن غيره لامتناع حصول معرفته بدون تميز واعلم ان الغزالى صرح فى المستصفى

بانه يعسر تحديد العلم بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتيين فان ذلك متعسر فى اكثر الاشياء بل فى اكثر
المدركات الحسية فكيف لا يعسر فى الادراكات الخفية ثم قال ان التقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه
والتمثيل بادراك الباصرة يفهمك حقيقته فظهر انه انما قال بعسر التحديد الحقيقى دون التعريف مطلقا وهذا
كلام محقق لا بعد فيه لكنه جار فى غير العلم كما اعترف به المذهب الثالث انه نظرى لا يعسر تحديده
وذكروا له تعريفات الاول لبعض المعتزلة انه اعتقاد الشئ على ما هو به وهو اى هذا التعريف غير مانع لدخول
التقليد فيه اذا طابق الواقع فزيد اذ لا فرق عن ضرورة او دليل فاندفع دخول التقليد لكن يبقى الاعتقاد الراجح
المطابق اعنى الظن الصادق الحاصل عن ضرورة او دليل ظنى داخلا فيه الا ان يخص الاعتقاد بالجازم
اصطلاحا فلا يدخل الظن فيه ويرد عليهم اى اصحاب هذا التعريف خروج العلم بالمستحيل عنه فانه ليس
شيئا اتفاقا بخلاف المعدومات الممكنة التى اختلف فيها وقد اجاب بعضهم عن هذا بان العلم لا يتعلق
بالمستحيل فلا نقض به فاشار الى رده بقوله ومن انكر تعلق العلم بالمستحيل فهو مكابر لبديهة العقل فان
كل عاقل يجد من نفسه الحكم باستحالة اجتماع الضدين والنقيضين ولا يتصور ذلك الا مع كون اجتماعهما المستحيل
معلوما بوجه ما وهو مناقض لكلامه ايضا لان هذا اى انكار تعلق العلم بالمستحيل حكم على المستحيل
بانه لا يعلم فيستدعى هذا الحكم العلم به لامتناع الحكم على ما ليس معلوما اصلا نعم قد يعتذر لهم بان المستحيل
يسمى شيئا لغة فلا يخرج العلم به عن تعريفهم وكونه ليس بشئ بمعنى انه غير ثابت فى نفسه لا يمنع ذلك اى
كونه شيئا لغة الثانى للقاضى ابى بكر الباقلانى انه معرفة المعلوم على ما هو به فيخرج عن حده علم الله سبحانه
مع كونه معترفا بان لله علما اذ لا يسمى علمه تعالى معرفة اجماعا لا اصطلاحا ولا لغة وايضا فيه دور اذ
المعلوم مشتق من العلم فلا يعرف الا بعد معرفته لان المشتق مشتمل على المشتق منه مع زيادة وايضا فعلى ما هو به قيد
زايد لا حاجة اليه اذ المعرفة لا تكون الا كذلك لان ادراك الشئ لا على ما هو به جهالة لا معرفة الثالث للشيخ ابى
الحسن الاشعرى فتارة بالعبارة الى المحل هو الذى يوجب كون من قام به عالما او هو الذى يوجب
لمن قام به اسم العالم ومؤدى العبارتين واحد وفيه دور ظاهر لاخذ العالم فى تعريف العلم وقال اخرى
بالعبارة الى المتعلق العلم ادراك المعلوم على ما هو وفيه الدور لاخذ المعلوم فى الحد وفيه ان الادراك
مجاز عن العلم لان معناه الحقيقى هو اللحوق والوصول والمجاز لا يستعمل فى الحدود فان اجيب باشتهاره فى
معنى العلم قلنا لم يندفع بذلك تعريف الشئ بنفسه لان المعنى المجازى هو العلم نفسه فكانه قيل هو علم المعلوم
وفيه الزيادة المذكورة يعنى ان قوله على ما هو به زايد فان المعلوم لا يكون الا كذلك الرابع لابن فورك انه ما يصح
ممن قام به اتقان الفعل اى احكامه وتخليته عن وجوه الخلل فان اراد ما يستقل بالصحة فهو باطل قطعا وان
اراد ما له مدخل فيها فيدخل القدرة فى الحد ويخرج عنه علمنا اذ لا مدخل له فى صحة الاتقان على رأينا فان
افعالنا ليست بايجادنا وقد اورد عليه بعد تسليم ان فعل العبد بايجاده علم احد بنفسه وبالبارى
وبالمستحيل فان ما تعلق به هذا العلم ليس فعلا ولا مما يصح اتقانه وانما يرد عليه هذا ان لو اراد ما يصح به اتقان
متعلقه واما لو اراد ما يصح به الاتقان فى الجملة وان لم يكن مصححا بحسب شخصه فلا ورود لهذا عليه ولهم عبارات
قريبة من هذه العبارات المذكورة نحو تبين المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة المذكورة والدور وان التبين مشعر
بالظهور بعد الخفاء فيخرج عنه علمه تعالى او اثباته اى اثبات المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة والدور
وانه يلزم ان يكون العالم منا بوجود تعالى مثبتا له وموجدا وايضا الاثبات يطلق على الايجاد وعلى سكون الشئ
عن الحركة ولا مجال ههنا لارادة شئ منهما وقد يطلق على العلم تجوزا فيلزم تعريف الشئ بنفسه او التعريف بالمجاز

ان العلوم على ما هو به وفيه الزيادة والدور وانه يوجب كون البارى تعالى عالما بما هو عالم به وذكر ما يمنع اطلاقه عليه شرعا الخامس للامام الرازى انه اعتقاد جازم مطابق لموجب اما ضرورة او دليل وانما عرفه به بعد تنزله عن كونه ضروريا ولا غبار عليه غير انه يخرج عنه التصور لعدم اندراجه فى الاعتقاد ولا يخفى وروده ايضا على التعريف الاول المنقول عن بعض المعتزلة مع انه علم تعالى مثلا فى الاعتراض علمت كمعنى الملك وفى الجواب علمت جمعه لا بيان اواراد ان الاول من المعهومات الاصطلاحيه والثانى من اللغويات الموجودة السادس للحكماء انه حصول صورة الشى كليا كان او جزئيا موجودا او معدوما فى العقل اى عنده ليتناول ادراك الجزئيات وتعارف بعبارة ظاهرة الاختصاص بالكليات هو مثل ماهية المدرك بفتح الراء فى نفس المدرك بكسرها وسواء كون العلم حصول الصورة او مثل الماهية مبنى على الوجود الذهنى وسيبحث عنه اى عن الوجود الذهنى وكون العلم عندهم عبارة عنه وهذا اى ما ذكروه فى تعريف العلم يتناول الظن والجهل المركب والتقليد بل الشك والوهم ايضا وتسميتها علما اى جعلها مندرجة فيه كما ذهبوا اليه يخالف استعمال اللغة والعرف والشرع اذ لا يطلق على الجاهل جهلا مركبا انه عالم فى شى من استعمالات اللغة والعرف العام والشرع كيف ويلزم ان يكون اجهل الناس بما فى الواقع اعلمهم به وكذا لا يطلق العالم فى شى منها على الظان والشاك والواهم واما التقليد فقد يطلق عليه العلم مجازا لا حقيقة ولا مشاحة اى لا مضايقة ولا منازعة فى الاصطلاح بل لكل احد ان يصطلح على ما يشاء الا ان رعاية الموافقة فى الامور المشهورة بين الجمهور اولى واحب السابع وهو المختار من تعريفاته لبرائته عما ذكر من الخلل مع غيره وتناوله للتصور مع التصديق اليقينى انه صفة اى امر قائم بغيره توجب تلك الصفة لمحلها وموصوفها تمييزا اخرج به عن الحد ما عدا الادراكات من الصفات النفسانية كالشجاعة وغير النفسانية كالسواد مثلا فان هذه الصفات توجب لمحالها تميزا عن غيرها ضرورة ان الشجاع بشجاعته ممتاز عن الجبان وكذا الاسود بسواده متميز عن الابيض واما الادراكات فانها توجب لمحالها تميزا عن غيرها على عكس ما تقدم وتوجب لها ايضا تميز المدركاتها عما عداها اى تجعلها بحيث تلاحظ مدركاتها وتميزها عما سواها بين المعانى اى ما ليس من الاعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة فيخرج به ادراكات هذه الحواس فانها توجب تميزا فى الامور العينية كما سيصرح به لا يحتمل النقيض اى لا يحتمل متعلق التمييز نقيض ذلك التمييز وبهذا القيد خرج الظن والشك والوهم فان متعلق التمييز الحاصل فيها يحتمل نقيضه بلا خفاء وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع فى المستقبل صاحبه على ما فى الواقع فيزول عنه ما حكم به من الايجاب او السلب وكذا خرج التقليد لانه يزول بالتشكيك ومحصله ان العلم صفة قائمة بمحل متعلقة بشىء توجب تلك الصفة ايجابا عاديا كون محلها مميزا للمتعلق تمييزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز فلا بد من اعتبار المحل الذى هو العالم لان التمييز المتفرع على الصفة انما هو له لا للصفة ولا شك ان تمييزه انما هو لشىء يتعلق به تلك الصفة والتمييز وذلك الشىء هو الذى لا يحتمل النقيض وهذا الحد يتناول التصديق اليقينى وهو ظاهر والتصور ايضا اذ لا نقيض له لان المتنافيين هما المفهومان المتمانعان لذاتيهما ولا تمانع بين التصورات فان مفهومى الانسان واللاانسان مثلا لا يتمانعان الا اذا اعتبر ثبوتهما لشىء وح يحصل هناك قضيتان متنافيتان صدقا وكذا قولنا حيوان ناطق وحيوان ليس بناطق على التقييد لا يتمانعان الا بملاحظة وقوع تلك النسبة ايجابا وارتفاعها سلبا اعنى التقييد يعنى الذى اشير بهذين القولين اليهما بعد رعاية شروط التناقض فيهما والاطلاق العقض

على طرائق القضايا سواء اخذت تلك الاطراف بمعنى السلب او العدول مجازا على التاويل الايتقال فعلى هذا جميع التصورات علوم مع ان بعضها غير مطابق لانا نقول لا يوصف التصور بعدم المطابقة اصلا فانا اذا راينا من بعيد شبحا هو حجر مثلا وحصل منه فى اذهاننا صورة انسان فتلك الصورة صورة الانسان وعلم تصورى به والخطاء انما هو فى حكم العقل بان هذه الصورة للشبح المرئى فالتصورات كلها مطابقة لما هى تصورات له موجودا كان او معدوما ممكنا او ممتنعا وعدم المطابقة فى احكام العقل المقارنة لتلك التصورات فلا اشكال واورد على الحد المختار العلوم العادية وهى العلوم المستندة الى العادة كعلمنا مثلا بان الجبل الذى رايناه فيما مضى لم ينقلب الان ذهبا فانها تحتمل النقيض فتخرج عن الحد مع كونها من افراد المحدود وانما كانت محتملة له بجواز خرق العادة فنقول مثلا فى المثال المذكور ان شمول قدرة المختار مع استواء الجواهر الافراد فى قبول الصفات المتقابلة كالذهبية والحجرية اذا كانت متجانسة فى الاجسام كما ذهب اليه بعضهم يوجب ذلك الاحتمال واذا قيل انهما متخالفة الماهية وما تركب منه الحجر لا يجوز ان يتركب منه الذهب نحن نعلم بالعادة ان الله تعالى خلق لذلك المكان المخصوص مثلا حجرا مع جواز ان يكون المختار قد اعدمه واوجد بدله ذهبا والجواب ان احتمال العادى للنقيض بمعنى لو فرض نقيضها واقعا بدلها لم يلزم منه اى من ذلك النقيض محال لذاته لان تلك الامور العادية ممكنة فى ذواتها والممكن لا يستلزم شى من طرفيه محالا لذاته غير احتمال متعلق التمييز الواقع فيه اى فى العلم العادى للنقيض وذلك لان الاحتمال الاول راجع الى الامكان الذاتى الثابت للممكنات فى حد ذواتها كما بيناه والاحتمال الثانى هو ان يكون متعلق التمييز محتملا لان يحكم فيه المميز بنقيضه فى الحال كما فى الظن او فى المال كما فى الجهل المركب والتقليد ومنشاؤه ضعف ذلك التمييز اما لعدم الجزم او لعدم المطابقة او لعدم استناده لشى وهذا الاحتمال الثانى المغاير للاول هو المراد من الاحتمال المذكور فى التعريف وهو الذى دل عليه موجب النفى فيه وانه ممنوع ثبوته فى العلوم العادية كما فى العلوم المستندة الى الحس وثبوت الاحتمال الاول لا يقدح فى شى منها والمخصص بالامور العقلية كلية كانت او جزئية اذ المراد بها ما يقابل العينية الخارجية فيخرج عن حد العلم ادراك الحواس الظاهرة لانه يفيد تميزا فى الامور العينية ومن ترى كان الشيخ الاشعرى انه اى ادراك الحواس الظاهرة من قبيل العلم كما سياتى يطرح هذا القيد فيقول صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض ومنهم من يزيد قيدا فى الحد المختار ويقول بين المعانى الكلية وهذه الزيادة مع الغنى عنها تخل بالطرد اى طرد الحد فى جميع افراد المحدود وجريانه فيها وشموله اياها فهو محمول على معناه اللغوى دون الاصطلاحى اذ تخرج بها عن الحد العلم بالجزئيات كالعلم بالامنا ولذاتنا وهذا المختار انما هو حد للعلم عند من يقول العلم صفة ذات تعلق بالمعلوم ومن قال انه نفس التعلق المخصوص بين العالم والمعلوم كما سياتى حده بانه تميز معنى عند النفس تميزا لا يحتمل النقيض واعلم ان احسن ما قيل فى الكشف عن ماهية العلم هو انه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هى به فالمذكور يتناول الموجود والمعدوم الممكن والمستحيل بالاتفاق ويتناول المفرد والمركب والكلى والجزئى والتجلى هو الانكشاف التام فالمعنى انه صفة ينكشف بها لمن قامت به ما من شانه ان يذكر انكشافا تاما لا اشتباه فيه فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب ايضا لانه فى الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح ينحل به العقدة المرصد الثالث فى اقسام العلم وفيه مقاصد المقصد الاول انه اى العلم بمعنى الادراك مطلقا ليتناول الظنيات ايضا او بالمعنى المفسر بالحد المختار ان خلا عن الحكم اى ايقاع النسبة او انتزاعها فتصور سواء كان المعلوم

ما لا نسبة فيه اصلا كالانسان او فيه نسبة تقييدية كالحيوان الناطق او انشائية كقولك اضرب او نسبة
خبرية لم يحكم باحد طرفيها كما اذا شككت في زيد قائم فان هذه كلها علوم خالية عن الحكم المذكور والاولى ان
لم يخل عن الحكم فتصديق والمتبادر من هذه العبارة ان التصديق هو الادراك المقارن للحكم كما تقتضيه عبارة
المتاخرين لا نفس الحكم كما هو مذهب الاوائل ولا المجموع المركب منه ومن تصورات طرفيها كما اختاره الامام
الرازي ونحن نقول اذا جعل الحكم ادراكا كما شهد به رجوع الى الوجدان فالصواب ان يقال العلم ان كان
حكما اي ادراكا لان النسبة واقعة او ليست بواقعة فهو تصديق والا فهو تصور فيكون لكل من قسمي العلم
طريق موصل يخصه وان جعل فعلا كما توهمه العبارات التي يعبر بها عنه من الاسناد والايجاب والايقاع والسلب
والانتزاع فالصواب ان يقسم العلم الى تصور ساذج وتصور معه تصديق كما ورد في بعض الكتب المعتبرة
فللعلم ح وهو التصور مطلقا طريق خاص كاسب لما هو نظري منه ولعارضه المسمى بالحكم والتصديق ح طريق
آخر واما جعل التصديق قسما من العلم مع تركبه من الحكم وغيره فلا وجه له فما كان الحكم ادراكا ونعما
اي التصور والتصديق نوعان متمايزان بالذات اي بالماهية فانك اذا تصورت نسبة امر الى آخر وشككت
فيها فقد علمت تلك الامرين والنسبة بينهما قطعا فلك في هذه الحالة نوع من العلم ثم اذا زال عنك
الشك وحكمت باحد طرفي النسبة فقد علمت تلك النسبة نوعا آخر من العلم ممتازا عن الاول بحقيقته وجدانا
وباعتبار اللازم المشهور وهو احتمال الصدق والكذب في التصديق وعدمه في التصور المقصد الثاني
العلم الحادث قيد بالحدوث ليخرج عنه علمه تعالى فانه قديم ولا يوصف بضرورة ولا كسب ينقسم الى ضروري
ومكتسب فالضروري قال القاضي ابو بكر في تفسيره هو العلم الذي يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد المخلوق
الى الانفكاك عنه سبيلا كالعلم بجواز الجائز واستحالة المستحيل واورد عليه جواز زواله اي زوال
العلم الضروري بعد حصوله باضداده كالنوم والغفلة واورد انه قد يفقد العلم الضروري لعدم مقتضيه
كما يفقد قبل المحسوس الاحساس والوجدان وساير ما يتوقف عليه من التواتر والتجربة وتوجه العقل فلا
يكون العلم الضروري لازما لنفس المخلوق لا دائما ولا بعد حصوله ولا يرد على تعريفه ما اورد عليه اذ
عبارته تشعر بالقدرة اي باعتبار مفهوم القدرة في التعريف ضمنية فانك اذا قلت فلان لا يجد الى كذا
سبيلا فهم منه انه مقدر عليه واذا قلت لا يجد اليه سبيلا فهم منه انه لا يقدر عليه فمراد القاضي ان
الانفكاك عن العلم الضروري ليس مقدورا للمخلوق وما ذكرتم من زواله باضداده وفقده قبل ما يقتضيه
لا ينافي مراده اذ ليس شيء منها انفكاكا مقدورا بل غير مقدور فان قلت الانفكاك مقدورا كان او غير
مقدور ينافي اللزوم المذكور في التعريف فالسؤال باق بحاله قلت لعله اراد باللزوم الثبوت مطلقا ثم قيده
بكون الانفكاك عنه غير مقدور او اراد به امتناع الانفكاك المقدور فيكون آخر كلامه تفسيرا لاوله
فان قيل فكذا النظري بعد حصوله اي هو ايضا غير مقدور انفكاكه اذ لا قدرة للمخلوق على الانفكاك عنه
بعد حصوله فيدخل في حد الضروري والفاء في قوله فكذا للاشعار بترتب هذا السؤال على الجواب عن
السؤال الاول قلنا لا يلزم من عدم القدرة على الانفكاك عن النظري بعد حصوله عدم القدرة على الانفكاك
عنه مطلقا والمذكور في التعريف هو عدم القدرة على الانفكاك مطلقا وذلك انما يوجد في الضروري واما
النظري فمقدور انفكاكه قبل حصوله بان يترك النظر فيه ونقول نحن في تلخيص القاضي هو ما لا يكون
تحصيله مقدورا للمخلوق واذا لم يكن تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك عنه مقدورا وذلك كالمحسوسات
بالحواس الظاهرة فانها لا تحصل بمجرد الاحساس المقدور لنا بل يتوقف على امور غير مقدورة كالعلم ماسي

ومتى حصلت وكيف حصلت كما ستذكره بخلاف النظريات فانها تحصل بمجرد النظر المقدور لنا وكالمحسوسات
بالحواس الباطنة مثل علم الانسان بلذته والمه وكالعلم بالامور العادية مثل علمنا بان الجبال المعهودة لنا انها
والبحار غير غائرة وكالعلم بالامور التي لا سبب لها ولا تجد الانسان نفسه خالية عنها مثل علمنا
بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان والبديهي ما يثبته مجرد العقل اي يثبته بمجرد التفاته
اليه من غير استعانة بحس او غيره تصورا كان او تصديقا فهو اخص من الضروري وقد يطلق مرادفا
له والكسبي يقابل الضروري فهو العلم المقدور تحصيله بالقدرة الحادثة واما النظري فهو ما يتضمنه
النظر الصحيح هذه عبارة القاضي قال الآمدي معنى تضمنه له انه محال لو قدر انتفاء الآفات واضداد العلم
لم ينفك النظر الصحيح عنه بلا ايجاب وتوليد مع انه لا يحصل الا معه ولم نقل يوجبه النظر الصحيح كما قاله بعضهم
اذ ليس ايجاب النظر للعلم مذهبنا بل حصوله عقيبه بطريق العادة عندنا ولم نقل ايضا ما يحصل عقيبه اذ يدخل
في الحد بعض الضروريات اعني ما يحصل من الضروريات عقيب النظر الصحيح كالعلم بما يحدث من الالم
واللذة والفرح والغم ونحو ذلك ممن يرى ان الكسب لا يمكن الا بالنظر لانه لا طريق لنا الى العلم مقدورا
سواه فان الالهام والتعليم غير مقدورين لنا بلا شبهة وكذلك التصفية لاحتياجها الى مجاهدات
قلما يفي بها مزاج ولا يكون العلم كسبيا مقدورا سوى ان طريقه مقدور فهو اي النظري عنده الكسبي وتعريفه
مثلا زمان فان كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح وكل ما يتضمنه النظر الصحيح فهو مقدور لنا ومن يرى
جواز الكسب بغيره بناء على انه يجوز ان يكون هناك طريق آخر مقدور لنا وان لم نطلع عليه جعله
اخص بحسب المفهوم من الكسبي لكنه اي النظري يلازمه اي الكسبي عادة بالاتفاق من الفريقين المقصد
الثالث ان كلا من التصور والتصديق بعضه ضروري بالوجدان فان كل عاقل يجد من نفسه ان بعض تصوراته
وكذا بعض تصديقاته حاصل له بلا قدرة منه ولا نظر فيه واذ لولاه اي لولا ان بعضا من كل منهما ضروري
لزم الدور او التسلسل اذ ح يكون كل واحد من التصور وكذا كل واحد من التصديق نظريا فاذا حاولنا
تحصيل شيء منهما كان في ذلك التحصيل مستندا الى تصور او تصديق آخر هو ايضا نظري مستند الى غيره من
التصورات او التصديقات فاما ان يدور الاستناد او يترتب من المراتب او يتسلسل الى ما لا يتناهى وهما ممتنعان لا
لانهما باطلان ممتنعان كما تقرر فما يتوقف عليهما كان باطلا ممتنعا وح يلزم ان لا يكون شيء من التصور والتصديق
حاصلا لنا اصلا وهو باطل قطعا لا يقال اذا افرض ان الكل نظري فهذا المعنى الذي ذكرته من لزوم الدور
او التسلسل وكونهما مانعين من الاكتساب ومفضيين الى ان لا يكون شيء من الادراكات حاصلا لنا ايضا نظري على
ذلك التقدير وح يمتنع اثباته انما يكون بنظري آخر فيلزم الدور او التسلسل بما ذكرتم بعينه والحاصل ان دليلكم
على بطلان كون الكل نظريا ليس يتم بجميع مقدماته لان كونه تاما كذلك يستلزم المحذور المذكور لانا نقول ما ذكرناه
في دليلنا من ان التصورات والتصديقات نظرية وغير معلوم على ذلك التقدير لا في نفس الامر بل هو معلوم لنا
في نفس الامر فبطل ذلك التقدير لاستلزامه خلاف الواقع اعني كون تلك القضايا معلومة في نفس
الامر والحق ان هذا الدليل الذي ذكرناه حجة قائمة على من اعترف بالمعلوم اي اعترف بان تلك القضايا
المذكورة في الدليل معلومة في نفس الامر وزعم انها كسبية على ذلك التقدير فلا يكون معلومة عليه فكيف
يجوز التمسك بها في ابطاله اذ ح يجاب بان الاستدلال بها يتوقف على معلوميتها وهو يستلزم تقدير عدمها ومن وافقه في
الواقع فان جامعها ذلك التقدير فلا كلام وان لم يجامعها كان ذلك التقدير غير واقع في نفس الامر وهو المطلوب لا على من
يجدها مطلقا اي يجحد معلومية تلك القضايا على ذلك التقدير وفي نفس الامر ايضا فان هذه الحجة لا يقوم عليه قطعا

لان كل ما يورد فى اثبات معلومية صدق مقدماتها يتجه عليه منع المعلومية اذ لم يثبت بعد ضرورى لا يقبل
المنع وقد يقال اراد بما ذكرناه فى امتناع كسبه الكل انما يقوم حجة على من اعترف بان لنا معلوما تصوريه
وتصديقيه الا انها باسرها كسبيه وذلك لانا اذا ابتنا ان الكل من كل منهما ليس كسبيا لزم ان يكون
بعض من كل منهما ضروريا واما من يجحد المعلوم ولا يعترف بشئ منها فله ان يقول امتناع كسبيه الكل لا يستلزم
ضرورية البعض لجواز امتناع الحصول وقد مر نظيرين فى الاستدلال الثانى على ان تصور العلم ضرورى
وبعضه نظرى بالضرورة الوجدانيه ايضا فان كل عاقل يجد من نفسه احتياجه فى تصور حقيقة الروح
والملك والتصديق بان العالم حادث الى نظر وكسب المقصد الرابع فى نقض مذاهب ضعيفه فى هذه المسئلة
ومى اى تلك المذاهب بتاويل الطرايق اربع المذهب الاول ان الكل ضرورى وبه قال
ناس من اصحابنا وذلك لعدم حصول شئ منه بقدرتنا اذ لا تاثير لها عندنا وهولاء فرقتان فرقه
تسلم توقفه اى توقف بعض من الكل او توقف العلم على النظر فيكون النزاع معهم فى مجرد التسميه بلا
مخالفة معنويه لانا نسلم ان ليس لقدرتنا تاثير فى حصول شئ منه لكنا نعنى بالكسبى المقدور لنا ما يتعلق به
القدرة الحادثه كسبا ويحصل عقيب النظر عادة لا ما يوثر فيه قدرتنا حقيقة قال الامام الرازى فى المحصل
العلوم كلها ضروريه لانها اما ضروريه ابتداء او لازمه عنها لزوما ضروريا فانه ان بقى احتمال عدم اللزوم
ولو على ابعد الوجوه لم يكن علما واذا كانت كذلك كانت باسرها ضروريه وقال ان قلنا اريد بالضرورى معنى
اليقينى دون البديهى المستغنى عن النظر وقد يسمى كل اليقينيات ضروريا موافقة لقول الى الحسن الاشعرى
وفرقه تمنع ذلك اى توقفه على النظر وهولاء ان ارادوا بعدم توقفه عليه انه اى العلم لا يتوقف على
النظر وجوبا اذ ليس بينهما ارتباط عقلى يوجب ذلك بل يتوقف عليه عادة او ارادوا به ان العلم الحاصل
بعده اى بعد النظر غير واقع به اى بالنظر او غير واقع بقدرتنا على وجه التاثير بل يخلقه الله فيما عقيب
النظر بطريق جريان العادة فهو مذهب اهل الحق من الاشاعرة واحترز بذلك عما اختاره الامام الرازى
فى المحصل من القول بوجوب العلم من النظر لا على سبيل التوليد وقد نسب هذا القول الى القاضى وامام
الحرمين فانهما قالا باستلزام النظر للعلم وجوبا من غير ان يكون النظر علة او مولدا وان ارادوا
بعدم توقفه عليه انه لا يتوقف عليه اصلا اى لا تاثيرا ولا وجوبا ولا عادة فهو مكابرة ومخالفة لما
يجده كل عاقل من ان علمه بالمسائل المختلف فيها يتوقف على نظر فيها المذهب الثانى فى هذه المسئلة ان التصور
لا يكتسب بالنظر بل كل ما يحصل منه كان ضروريا حاصلا بلا كسب ونظر بخلاف التصديق فانه منقسم الى ضرورى
ومكتسب وبه قال الامام الرازى واختاره فى كتبه لوجهين الاول ان المط التصورى اما مشعور به مطلقا
فلا يطلب لحصوله بناء على ان تحصيل الحاصل محال بالضرورة او لا يكون مشعورا به اصلا فلا يطلب
ايضا لان المغفول عنه بالكلية وهو المسمى بالمجهول المطلق لا يمكن توجه النفس بالطلب نحوه
بالضرورة ايضا واجيب عن هذا الوجه بان الحصر اى حصر المط التصورى فيما هو مشعور به من جميع الوجوه
او غير مشعور به اصلا ممنوع لجواز ان يكون معلوما ومشعورا به من وجه دون وجه ولم يتبين بما ذكره ان
هذا القسم يمتنع طلبه فعاد الامام وقال الوجه المعلوم معلوم مطلقا والوجه المجهول مجهول مطلقا
فلا يمكن الطلب لشئ منهما لما مر من امتناع تحصيل الحاصل وامتناع توجه النفس نحو المغفول عنه
بالكليه والجواب عن هذا الوجه بعد استيفاء الاقسام الثلثه ان يقال لا نسلم ان الوجه المجهول مجهول مطلقا
اى من جميع الوجوه فان المجهول مطلقا ما لم يتصور ذاته بكنهه ولا بشئ مما يصدق عليه من ذاتياته او

عرضياته وهذا الوجه المجهول ليس كذلك بل قد تصور بشئ يصدق عليه وهو الوجه المعلوم فان الوجه المجهول
فرضا هو الذات والحقيقه التى يطلب تصورها بكنهها والوجه المعلوم بعض الاعتبارات الثابته له الصادقه
عليه سواء كان ذاتيا له او عرضيا كما نعلم الروح مثلا بانها شئ به الحيوة والحس والحركه وان لها حقيقه
مخصوصة هى الامور المذكورة صفاته فنطلب تلك الحقيقه المخصوصة بعينها لنتصورها بكنهها او بوجه اتم
مما ذكرناه وان لم يبلغ الكنه ومنهم من اثبت فى جواب هذه الشبهة وراء الوجهين اى الوجه المعلوم والوجه المجهول امرا
ثالثا هو المط يقوم به الوجهان وهذا القيام عين قيام الوجهين بالامر الثالث زايد على كلام هذا
المثبت وفيه حزازة لجواز ان يكون احد الوجهين جزءا واطلاق القيام عليه مستبعد جدا الا ان يراد
به الحمل ولا حاجة فى دفع هذه الشبهة اليه اى الى اثبات الامر الثالث لانها قد اندفعت بما حققناه
مع ان اثباته مخالف للواقع وذلك لانا اذا اردنا تعريف مفهوم الانسان فلا بد ان يكون ذات ذلك
المفهوم اى نفسه وعينه مجهولا وغير حاصل لنا ليمكن تحصيله وهذا معنى قولنا المجهول هو الذات اى
ذات المط وعينه ولا بد هناك ايضا من ان يكون امر ما صادق عليه معلوما لنا ليصح به توجهنا اليه وطلبنا
اياه وهو المراد بقولنا المعلوم بعض اعتبارات الذات اى بعض اعتبارات ذات المط الذى هو المجهول ولا خفاء
فى انه ليس هناك امر ثالث يتعلق به غرضنا حتى يتصور ان يكون المط امرا ثالثا وراء الوجهين فان
قلت قد يطلب مفهوم الانسان من حيث هو وقد يطلب وجه من وجوهه وقد يطلب مفهوم الانسان
بوجه من وجوهه فعلى هذا التقدير الاخير ثمت امور ثلثه مفهوم الانسان الذى هو المط ووجهه
المجهول الذى باعتباره صار مطلوبا ووجهه المعلوم الذى به امكن طلبه قلت مفهوم الانسان بحسب ذلك الوجه
الذى طلبت مفهوم هو المجهول وهو ذات المط فليس لنا الا ذات المط المجهول وبعض اعتباراته المعلوم
واعلم ان صاحب نقد المحصل اثبت الامر الثالث الزاما للامام بما ذكره فى مسئلة المعلوم على الاجمال
حيث قال المعلوم على سبيل الجمله معلوم من وجه ومجهول من وجه والوجهان متغايران والوجه المعلوم
لا اجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البته لكن لما اجتمعا فى شئ واحد ظن ان العلم الجملى نوع
مغاير العلم التفصيلى فانه قد اعترف هناك بان الشئ المعلوم من وجه والمجهول من وجه مغاير الوجهين
فالزم ههنا بان المط التصورى ليس احد الوجهين بل الشئ الذى له ذانك الوجهان ويشهد لما ذكرناه
ان هذا المثبت قال فى نقد تنزيل الافكار المط المجهول هو حقيقته الماهية المعلومة ببعض عوارضها
فاكتفى بالوجهين وقال بعض المتاخرين هو المولى شرف الدين المراغى ان هذه الشبهة اذا ازدوت
الى قوانين الاستدلال كانت قياسا مقسما من منفصلة ذات جزئين ومن حمليتين هكذا المط التصورى
اما مشعور به او غير مشعور به وكل مشعور به يمتنع طلبه وكل غير مشعور به يمتنع طلبه فالمط التصورى يمتنع
طلبه ولا شك ان هذا الانتاج انما يصح اذا صدقت الحمليتان معا لكن قولنا كل مشعور به يمتنع طلبه وكل
غير مشعور به يمتنع طلبه لا يجتمعان على الصدق اذ العكس المستوى لعكس نقيض كل منهما ينافى الآخر فان الاول ينعكس
بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو غير مشعور به وهذا العكس ينعكس بالمستوى الى قولنا بعض غير
المشعور به لا يمتنع طلبه وهذا اخص من نقيض الثانى فينافيه وكذا الثانى ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما
لا يمتنع طلبه فهو مشعور به وينعكس هذا العكس بالمستوى الى قولنا بعض المشعور به لا يمتنع طلبه وهو اخص
من نقيض الاول فينافيه ايضا واذا كان لازم كل منهما منافيا للآخر لم يتصور اجتماعهما صدقا
فاجيب بمنع انعكاس الموجبه الكليه كنفسها بعكس النقيض تارة فان انعكاس الموجبه الكليه

بعكس النقيض الى موجبة كلية كما هو طريق القدماء مما لم يتم عليه برهان واجيب بتقييد الموضوع فيهما بالتصور اي
اي نحن نستدل هكذا التصور اما تصور مشعور به واما تصور غير مشعور به وكل تصور مشعور به يمتنع طلبه
وكل تصور غير مشعور به يمتنع طلبه وح تنعكس الحملية الاولى بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو ليس
تصورا مشعورا به وينعكس هذا العكس بالمستوى الى قولنا بعض ما ليس تصورا مشعورا به لا يمتنع طلبه وهذا
لا ينافي الحملية الثانية لان موضوعه اعم من موضوعها الابدي اذ ما ليس تصورا مشعورا به جاز ان لا يكون تصورا
اصلا وان يكون تصورا غير مشعور به وقس على ذلك حال الحملية الثانية فان العكس المستوي لعكس نقيضها
هو قولنا بعض ما ليس تصورا غير مشعور به لا يمتنع طلبه وموضوعه اعم من موضوع الحملية الاولى فلا منافاة بينهما
الوجه الثاني من متمسكي الامام في امتناع كسبية التصور ان يقال الماهية اي المفهوم التصوري ان عرفت
وحصلت بالكسب والنظر فاما بنفسها او بجزئها او بالخارج منها سواء كان خارجا بتمامه او ببعضه والاقسام
باسرها باطلة اما الاول فلانه يستلزم معرفتها قبل معرفتها لان معرفة المعرف الموصل متقدمة على معرفة المعرف
الموصل اليه وتقدم الشيء على نفسه مح بديهة واما الثاني فلان جميع الاجزاء نفسها فلا يجوز تعريف الماهية
بجميع اجزائها لانه تعريف للشيء بنفسه والبعض من اجزاء الماهية ان عرفها وانها لا تعرف بالبعض من المعرفة
الا بمعرفة جميع الاجزاء عرف ذلك البعض نفسه وقد ابطل والخارج اي عرفنا الجزء الخارج هو منه وسيبطل
وهذان المحذوران انما يلزمان معا اذا كان ذلك البعض معرفا لكنه الماهية وهو ممنوع فالاولى ان يقال
والبعض ان عرفها فلا بد ان يعرف جزءا منها فذلك الجزء اما نفسه فيكون معرفا لنفسه واما غيره فيلزم التعريف
بالخارج لان كل جزء خارج عما يقابله من الاجزاء واما الثالث فلان الخارج لا يعرف الماهية الا اذا كان
شاملا لافرادها دون شيء مما عداها ليكون مميزا لها عن جميع ما سواها والعلم بذلك الاختصاص الشمولي يتوقف
على تصورها وانه دور لتوقف تصور الماهية ح على تعريف الخارج اياها وتوقف تعريفه اياها على العلم
بذلك الاختصاص المتوقف على تصورها وتصور ما عداها مفصلا وانه مح لاستحالة احاطة الذهن
بما لا يتناهى تفصيلا واجاب عنه بعض المتاخرين معنى صاحب نقد المحصل بان جميع اجزاء الماهية ليس
نفسها اذ كل واحد من اجزائها مقدم عليها بالذات فكذا الكل يكون مقدما عليها فلا يكون نفسها لامتناع تقدم
الشيء على نفسه فجاز تعريفها بجميع اجزائها قلنا في دفع هذا الجواب بطريق المعارضة الماهية لو كانت
غير جميع الاجزاء فاما معها اي فاما ان يكون تحصيل الماهية مع الاجزاء اذ ليست تلك الاجزاء بتمامها
فلا بد هناك من امر آخر معتبر في ذاتها فلا يكون جميع الاجزاء جميعا هف او دونها اي او يكون تحصيلها بدون
الاجزاء وقطع النظر عنها فلا يكون اجزاء لاستحالة تحصيل الماهية بدون اجزائها والاظهر في العبارة
ان يقال لو لم يكن جميع الاجزاء نفس الماهية فاما ان يكون داخلا فيها او خارجا عنها فلا يكون اجزاء
وقلنا في دفعه بطريق المناقضة لا يلزم من تقدم كل من الاجزاء على الماهية تقدم الكل عليها فان الكل
المجموعي وكل واحد قد يتخالفان في الاحكام فان كل انسان تسعه هذه الدار التي لا تسع كلهم وكل العسكر
يهزم العدو الذي لا يهزمه كل واحد منهم بل نقول كل واحد جزء من الكل المجموعي الذي ليس جزءا لنفسه ثم انه
اين هذه المناقضة بقوله والا اي وان لم يصح ما ذكرناه من انه ليس يلزم من تقدم كل واحد على شيء تقدم الكل
عليه تقدم الكل اي كل الاجزاء على نفسه لان كل واحد منها متقدم على كلها كتقدمه على الماهية بعينه ويمكن
ان يحمل هذا نقضا اجماليا كما لا يخفى فان اراد هذا المجيب بجميع الاجزاء جميعها مطلقا بحيث يتناول المادية
والصورية معا فدفع جوابه ما قدمناه وان اراد به الاجزاء المادية فقط لم يكن ما اراد اعني الاجزاء المادية

فلا يكون جميعا صح

وصدها

التعريف صح

وحدها جميعا حقيقة بل بعضها داخلا في القسم الثاني ولا كافية في معرفة كنه الماهية فلا يكون بها حدا تاما
والكلام فيه وقال بعض وهو الفاضل الارموي بجميع تصورات الاجزاء يحصل تصور واحد بجميع الاجزاء ومحصله
على ما لخصه في بعض كتبه ان جميع الاجزاء وان كان نفس الماهية بالذات الا انهما متغايران بالاعتبار فانه قد
يتعلق بكل جزء تصور على حدة فيكون هناك تصورات بعدد الاجزاء وقد يتعلق تصور واحد بجميع الاجزاء
فمجموع التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلا هو المعرف الموصل الى التصور الواحد المتعلق بجميع الاجزاء
اجمالا وليس في ذلك تقدم شيء على نفسه ولا شك ان المتبادر من هذا هو انا اذا تصورنا كل واحد من الا
حتى اجتمعت في ذهننا تصوراتها معا مرتبة يحصل لنا تصور آخر مغاير لذلك المجموع المرتب متعلق
بجميع الاجزاء هو تصور الماهية والوجدان يكذبه فلذلك قال والحق ان الاجزاء اذا استحضرت في الذهن
مرتبة مقيدا بعضها ببعض حتى حصلت صورة فيه مجتمعة فهي تلك الاجزاء المستحضرة المرتبة الماهية يعني
ان تلك الصور المجتمعة تصور الماهية بالكنه بل عينها كما ستعرفه لا ان هناك مجموعا من التصورات يوجب ذلك المجموع
حصول شيء آخر في الذهن هو الماهية اي تصورها وتوضيحه ان صورة كل جزء مرآة يشاهد بها ذلك الجزء
قصدا فاذا اجتمعت صورتان وتقيدت احديهما بالاخرى صارتا معا مرآة واحدة يشاهد بها مجموع الجزئين
قصدا ويشاهد بها كل واحد منهما ضمنا وهذا هو تصور الماهية بالكنه الحاصل بالاكتساب من تصوري الجزئين
ومتحد معها بالذات ومغاير لها بالاعتبار على قياس حال الماهية بالنسبة الى جميع اجزائها فالمعرف للماهية
مجموع امور كل واحد منها متقدم على الماهية وله مدخل في تعريفها واما المجموع المركب منها الحاصل في الذهن فهو تصور
الماهية المط بالاكتساب الذي هو جميع تلك الامور وترتيبها وما قيل حدثت تصورات مجموع مجموع
تصورات محدود وهو هذا المجموع وتعريفه للماهية في الذهن كالاجزاء الخارجية وتقويمها للماهية في
الخارج فانها متقومة بجميع الاجزاء الا انه ما من جزء من الاجزاء الخارجية الا وله مدخل في التقويم
والكل اي جميع الاجزاء مجتمعا هو الماهية بعينها لا انها تترتب عليه اي جميع الاجزاء فكما ان جميع الاجزاء
الخارجية المجتمعة عين الماهية واجتماعها فيه ليس جزءا منها بل خارج عنها لازم لها كذلك جميع الاجزاء
في الذهن عين الماهية واجتماعها فيه امر خارج عنها لازم لها وكما ان كل واحد من الاجزاء الخارجية مقوم للماهية
متقدم عليها في الخارج كذلك كل واحد من الاجزاء الذهنية مقوم لها متقدم عليها في الذهن ولما كان جواب
الفاضل محتملا لهذا المعنى ايضا لم يرد عليه جزما بل اشار بقوله والحق الى استحسان ما ليس خفيا وسترى ان الامام
الرازي يطرد هذه المغلطة الثانية في نفي التركيب الخارجي عن بعض الاشياء ويغير ما فيقول في نفي التركيب
عن الوجود مثلا ان كانت اجزاؤه وجودات ساوى الجزء كله في تمام الماهية وان كانت غير وجودات
فان لم يحصل عند اجتماعها امر زايد كان الوجود محض ما ليس بوجود وان حصل فذلك الزايد هو الوجود وتلك
الامور معروضاته لا اجزاؤه وانت خبير بان هذا لو تم لدل على انتفاء التركيب عن الوجود مطلقا سواء
كان تركيبا خارجيا او ذهنيا فالاولى ان لا يقيد التركيب بالخارجي الا انه قيد به اشعارا بان هذه المغلطة
سفسطة لاستلزامها انتفاء التركيب الخارجي مطلقا مع شهادة البديهة بتركب بعض الاشياء في الخارج
هذا اي هذا كما ذكرناه او نختار انه اي تعريف الماهية ببعض الاجزاء وقد يكون ذلك البعض غنيا عن
التعريف بان يكون تصوره ضروريا او يكون معرفا بغيره ان كان تصوره نظريا وعلى التقديرين لا
يلزم من تعريفه للماهية تعريفه لنفسه فما ذكر من ان معرف الماهية يجب ان يعرف جميع اجزائها بط قطعا
لا يقال لا بد ان يعرف شيئا من اجزائها وذلك اما نفسه او غيره فيلزم احد المحذورين كما مر لانا نقول

العبارة صح
جزاء

يبن

مجموع تصورات
موقوف تصورات معدود

معرف الماهية يجب ان يحصل معرفتها بوجه ما يميزها عما عداها وليس يلزم من ذلك تحصيله معرفة شي من اجزائها
الا ترى ان الجزء الصوري علة لحصول الماهية في الخارج وليس علة لحصول شي من اجزائها فيه ومن التزم ما
ذكرتموه اختار تعريفه لغيره امور خارجة عنه فان قلت اذا كان ذلك البعض المعرف للماهية معرفا بغيره كما
ذكرتم عاد الاشكال بحذافيره الى تعريفه قلت وعوده اليه ايضا الجواب بدمته او نختار انه اي تعريف
الماهية بالخارج عنها وبحث في تعريفه ايا ما الاختصاص فان الخارج اذا كان لازما لها مختصا لها
وكان مع ذلك بحيث ينتقل الذهن من تصوره الى تصورها صلح ان يكون معرفا لها بلا لزوم محذور لان العلم به
فانه ليس شرطا في ذلك الانتقال المترتب على الاختصاص والعلاقة وهو المنشاء لما ذكرتموه من المحذور وان سلم
وجوب العلم بالاختصاص في تعريف الخارج فالعلم بالاختصاص يتوقف على تصور الماهية بوجه ما لا على تصورها
الحاصل بتعريف الخارج ايا ها فلا دور ويتوقف على تصور ما عداها باعتبار شامل له اي مجملا لا على تصور ما عداها
مفصلا وانه اي تصور ما عداها باعتبار شامل ممكن كالاختصاص اي كعلمنا باختصاص الجسم بحيز معين دون ما عداه
من الاحياز التي لا تنحصر ولا يحيط بها علمنا الا اجمالا باعتبار شامل لها فان قيل الامور الداخلة اي الامور التي كل واحد
منها داخل في الماهية وانما فسرنا بذلك ليتناول الحد التام والناقص معا لان الشبهة عامة فيهما كما ان جوابها
المذكور يتناولها ايضا او الخارجة ان كانت حاصلة ضرورة ومستلزمة للعلم بالماهية فالماهية معلومة معها
فلا يعرف الماهية بها لامتناع تحصيل الحاصل والا امتنع التعريف بها اما اذا لم يكن حاصلة اصلا فلا تصور
التعريف بها قطعا واما اذا لم يكن حصولها ضرورة بل كسبا فلاحتياجها الى معرف اخر وينتقل الكلام اليه
فاما ان يتسلسل او يدور او ينتهي الى ما حصوله ضروري واما اذا لم يكن مستلزما للعلم بالماهية فامتناع التعريف
بها ظاهر قلنا في الجواب عن هذه الشبهة المستلزم للعلم بالماهية حضورها معا مرتبة وانه اي كل الحضور
مع الاجتماع والترتيب بالكسب وتفصيله ان الامور الداخلة او الخارجة حاصلة اما ضرورة واما اكتسابا
منتهيا الى الضرورة لكنها متفرقة مخلوطة بامور اخر فاذا جمع الاجزاء باسرها ورتبت حصل مجموع هو تصور
الماهية بكنهها وهذا المجموع انما حصل بالكسب الذي هو جمع تلك الاجزاء وترتيبها وكذا اذا جمع بعض
متعدد من اجزائها ورتب بعضه مع بعض فانه يحصل مجموع هو تصور الماهية بوجه اكمل مما كان قبل ذلك
وقس على هذا الامور الخارجة المتعددة فان قلت هذا الجواب لا يتاتى في التعريف بالمعاني البسيطة — قصدا صح
قلت من جوز ذلك فله ان يقول ان المعاني البسيطة الحاصلة قد لا تكون ملحوظة فاذا استحضرت ولوحظت
قصدا افادت العلم بالماهية وان كان ذلك نادرا جدا المذهب الثالث في هذه المسئلة ان ما عدا ما
لازم للمكلف ما يتوقف عليه اثبات التكليف والعلم به نحو اثبات الصانع وصفاته والنبوة
ضروري قيل هذا مذهب الجاحظ ومن تابعه ويبطله ان معرفة الله واجبة اجماعا اما شرعا كما هو الاشعرية
او عقلا كما هو مذهب المعتزلة فلو كانت ضرورية لكانت غير مقدور عليها ولا شيء من غير المقدور
كذلك اي بواجب فلو كانت المعرفة ضرورية لم يكن واجبة منه احتج لهذا المذهب بانه اي بان ذلك اللازم
المذكور لو لم يكن حاصلا بالضرورة بل كان نظريا يتوقف حصوله على النظر كان العبد مكلفا بتحصيله نظرا
لثبوت الشرايع والاحكام التكليفية وانه اي التكليف بتحصيله تكليف الغافل لان من لا يعلم هذه الامور
المذكورة من نحو اثبات الصانع وصفاته والنبوة لا يعلم التكليف قطعا لا بهذه الامور ولا بغيرها واذا
لم يعلم التكليف اصلا كان غافلا وتكليف الغافل لا يجوز اجماعا والجواب ان الغافل الذي لا يجوز تكليفه
اجماعا من لا يفهم الخطاب اصلا كالصبي والمجنون او يفهم ذلك ولكن لم يقل له انك مكلف كالذي

لم يجز

لم يبلغه دعوة نبي قطعا فان هذين غافلان عن تصور التكليف بالتنبيه عليه فلا يكلف على الاول اتفاقا ولا
على الثاني عندنا لا من لا يعلم انه مكلف مع انه خوطب بكونه مكلفا حال ما كان فاهما فانه غافل عن التصديق
بالتكليف لا عن تصوره وذلك لا يمنع من تكليفه والا لم يكن الكفار مكلفين اذ ليسوا مصدقين
بالتكليف ولان عطف على ما تقدم بحسب المعنى كانه قيل ليس التصديق بالتكليف شرطا في تحققه لكون الكفار
مكلفين ولان العلم بوقوع التكليف موقوف على وقوعه فان العلم بوقوع شي ظل لوقوعه في نفسه فلو
توقف وقوعه على العلم والتصديق به لزم الدور المذهب الرابع في هذه المسئلة ان الكل نظري
سواء كان تصورا او تصديقا مما يلزم اعتقاده او لا يلزم وهو مذهب بعض الجهمية التابعين لجهم بن
صفوان الترمذي رئيس الجبرية ويبطله ما مر من شهادة الوجدان بكون البعض ضروريا ومن لزوم الدور
او التسلسل على تقدير كون الكل نظريا واحتجوا على مذهبهم بان الضروري يمتنع خلو النفس عنه وما من علم
تصوري او تصديقي الا والنفس خالية عنه في مبدأ الفطرة ثم يحصل لها علومها بالتدريج بحسب ما
يتفق من الشروط كالاحساس والتجربة والتواتر وغيرها فيكون الكل غير ضروري وهو المراد بالنظري
والجواب ان الضروري المقابل للنظري قد يخلو عنه النفس لا عند من يوقفه كالمعتزلة والفلاسفة
على شرط كالتوجه والاحساس وغيرهما او استعداد به تقبل النفس ذلك العلم الضروري فلفقد
اي فقد ذلك الموقوف عليه من الشرط والاستعداد واما عندنا يعني القائلين باسناد الاشياء كلها الى
اختياره تعالى ابتداء فاذ قد لا يخلقه الله في العبد حينا ثم يخلقه فيه بلا قدرة من العبد متعلقة بذلك
العلم او نظر منه مترتب عليه فذلك العلم عادة فيكون ضروريا غير مقدور اذ لم يتعلق به قدرة العبد ابتداء
ولا بواسطة المرصد الرابع في اثبات العلوم الضرورية اي بيان ثبوتها وتحققها والرد على منكريها
ولا بد لنا من ذلك اذ اليها المنتهى فان العلوم الكسبية من العقائد الدينية وغيرها تنتهي اليها وهي
المبادي الاول ولولاها لم نحصل على علم اصلا وانها تنقسم الى الوجدانيات وهي التي نجدها اما بنفوسنا
او بآلاتها الباطنة كعلمنا بوجود ذواتنا وخوفنا وغضبنا ولذتنا والمنا وجوعنا وشبعنا وانها
قليلة النفع في العلوم لانها غير مشتركة اي غير معلوم الاشتراك يقينا فلا تقوم حجة على الغير فانه لعل
الغير ربما لم يجد من باطنه ما وجدناه والى الحسيات ادراكها بما للحس مدخل فيها فيتناول التجربيات
والمتواترات واحكام الوهم في المحسوسات والحدسيات والمشاهدات والبديهيات اي الاوليات وما في حكمها من القضايا
الفطرية القياس فهذان القسمان يعني الحسيات والبديهيات هما العمدة في العلوم وهما يقومان حجة على الغير
اما البديهيات فعلى الاطلاق واما الحسيات فاذا ثبت الاشتراك في اسبابها اعني فيما يقتضيها من تجربة
او تواتر او حدس او مشاهدة والناس فيهما فرق اربع حسب الاحتمالات العقلية باعتبار قبولهما معا
وردهما معا وقبول احدهما دون الاخرى الفرقة الاولى المعترفون بهما وهم الاكثرون الظاهرون
على الحق القويم والصراط المستقيم في العقائد الدينية وساير المطالب اليقينية الفرقة الثانية القادحون
في الحسيات فقط اي دون البديهيات وهذا القدح نسب الى افلاطون وارسطو وبطليموس وجالينوس
صرح بهذه النسبة الامام الرازي ولما كان هذا القدح منهم مستبعدا جدا اشار المصنف الى
تاويله على تقدير صحة النسبة اليهم بقوله ولعلهم ارادوا بقولهم ان الحسيات غير يقينية ان جزم العقل
بالحسيات ليس بمجرد الحس بل لا بد له مع الاحساس من امور تنضم اليه اي الى الحس فيضطر
اي يلجئ تلك الامور العقل الى الجزم بما جزم به من الحسيات لا نعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت الامور المنضمة الى

دعوى

الاحساس الموجبه للجزم ومتى حصلت لنا وكيف حصلت فلا تكون الحسيات بمجرد تعلق الاحساس بها يقينية
ومذاهب لا شبهة فيه والا اى وان لم يريدوا بالقدح فى الحسيات ما ذكرناه من التاويل فاليها اى الى
الحسيات ينتهى علومهم فيكون القدح الحقيقى فيها قدحا فى علومهم التى يفتخرون بها وذلك لا يتصور
ممن له ادنى مسكة فكيف من هولاء الاذكياء الاجلاء وانما قلنا بانتهاء علومهم اليها لان العلم الالهى
المنسوب الى افلاطون مبنى على الاستدلال باحوال المحسوسات المعلومة بمعاونة الحس واكثر اصول العلم
الطبيعى المنسوب الى ارسطو كالعلم بالسماء والعالم وبالكون والفساد وبالآثار العلوية وباحكام
المعادن والنبات والحيوان ماخوذ من الحس وعلم الارصاد والهيئة المنسوب الى بطليموس مبنى على
الاحساس واحكام المحسوسات وعلم التجارب الطبية المنسوب الى جالينوس ماخوذ من المحسوسات جدا وقد
صرحوا بان الاوليات انما تحصل للصبيان باستعداد يحصل لعقولهم من الاحساس بالجزئيات فالقدح فى
الحسيات يؤول الى القدح فى البديهيات قالوا لو اعتبر حكم الحس فاما فى الكليات اى فى القضايا الكلية او فى
الجزئيات اى فى الاحكام الجارية على الجزئيات الحقيقية وكلاهما باطل اما الاول وهو بطلان اعتبار
حكمه فى الكليات فظاهر لان الحس لا يدرك الا هذه النار وتلك النار لا جميع النيران الموجودة فى الحال
ولو فرض ادراكه اياها باسرها فليس له تعلق قطعا بافرادها الماضية والمستقبلة فلا يعطى حكما كليا
على جميع افرادها سيما وقد ذهب المحققون الى ان الحكم فى قولنا النار حارة ليس على كل نار موجودة
فى الخارج فى احد الازمنة الثلثة فقط بل عليها وعلى الافراد المتوهمة الوجود فى الخارج ايضا ولا شك
انه لا تعلق للحس بها اى بالافراد المتوهمة البتة فكيف يعطى حكما فيها ولا اياها والحاصل ان الحس لا
يعطى حكما كليا اصلا لا حقيقيا ولا خارجيا فلا يتصور اعتبار حكمه فى الكليات قطعا واما الثانى وهو
بطلان اعتبار حكمه فى الجزئيات فلان حكم الحس فى الجزئيات يغلط كثيرا واذا كان كذلك فحكمه فى اى جزئى
كان فى معرض الغلط فلا يكون مقبولا معتبرا وانما قلنا يغلط كثيرا لوجوه انا نرى الصغير كبيرا كالنار
البعيدة فى الظلمة هذا اذا لم يكن بعيدة جدا والسبب فيه ان ما حولها من الهواء يستضئ بضوئها
والشعاع البصرى المحاذى لما حولها لا ينفذ فى الظلمة بنفوذ انا ما فلا يتميز عند الرائى جرم النار
عن الهواء المضئ المشابه بضوئه اياها فيدركهما معا جملة واحدة ويحسبها نارا واذا كانت قريبة نفذ
الشعاع وامتازت النار عن الهواء المضئ المجاور لها فادركها على ما هى عليه من الصغر واذا كانت
بعيدة جدا كانت كالمرئيات البعيدة التى يستعرف حالها وكالعنبة ترى كالاجاصة وسببه ان رؤية
الاشياء على القول الاظهر انما هى بخروج الشعاع على هيئة مخروط يستدير راسه عند الحدقة وقاعدته
على سطح المرئى ويتفاوت مقدار المرئى صغرا وكبرا بحسب صغر زاوية راس المخروط وكبرها ثم ان الخطوط
الشعاعية التى على سطح المخروط الشعاعى ينفذ الى المرئى على الاستقامة الى طرفيه اذا كان الشفاف
المتوسط بين الرائى والمرئى متشابه الغلظ والرقة فان فرض فيه تفاوت بان يكون مثلا ما يلى الرائى
رقيقا كالهواء وما يلى المرئى غليظا كالماء فى مثالنا هذا فان تلك الخطوط ينعطف وتميل الى سهم
المخروط عند وصولها الى ذلك الغليظ ثم يصل الى طرفى المرئى فتكون زاوية راس المخروط ههنا اكبر
منها فى الصورة الاولى مع كون المرئى شيئا واحدا فنرى فى الصورة الثانية اكبر منه فى الاولى كما يظهر
من هذا الشكل فالخطان الاحمران هما الواصلان الى طرفى العنبة اذا كانت

فى الهواء والاسودان هما الواصلان الى طرفيها اذا كانت فى الماء والزاوية

التى

التى بين الاولين اصغر من التى بين الاخيرين فلذلك نرى فى الماء اكبر منها فى الهواء والخاتم المقرب
من العين نرى كالحلقة الكبيرة وذلك لكبر الزاوية التى ضلعاها اقصر كانت اكبر من الزاوية التى ضلعاها
اطول وبالعكس اى ونرى الكبير صغيرا كالاشياء البعيدة وسببه صغر تلك الزاوية بحسب بعد
المرئى فكلما كان ابعد كانت الزاوية اضيق الى ان تتقارب الخطوط الشعاعية جدا كان بعضها
منطبق على بعض فيرى ذلك المرئى كانه نقطة وبعد ذلك تنمحى اثره فلا يرى اصلا ونرى
الواحد كثيرا كالقمر اذا نظرنا اليه مع غمز احدى العينين وذلك لان النور البصرى ينفذ
من الدماغ فى عصبتين مجوفتين يتلاقيان قبل وصولهما الى العينين ثم تتباعدان وتتصل
كل واحدة منهما بواحدة من العينين فالعصبتان اذا كانتا مستقيمتين وقعت الخطوط الشعاعية
على المرئى من محاذاة واحدة من ملتقاهما فيرى واحدا واذا انحرفتا او انحرفت احديهما
امتدت تلك الخطوط الى المرئى من محاذاتين فيرى لذلك اثنين او نظرنا الى القمر عند طلوعه وكونه
قريبا من الافق فانا نراه على التقديرين قمرين اما على التقدير الاول فظاهر واما على الثانى
فلان الشعاع البصرى ينفذ فى الهواء الى قمر السماء وينعكس من سطح الماء اليه ايضا فيرى مرة فى السماء
بالشعاع النافذ ومرة فى الماء بالشعاع المنعكس وكالاحول اى الذى يقصد الحول تكلفا فانه يرى الواحد
اثنين بسبب وقوع الانحراف فى العصبتين او فى احديهما واما الاحول الفطرى فقلما يرى الواحد
اثنين وذلك لاعتياده بالوقوف على الصواب وبالعكس اى ونرى الكثير واحدا كالرحى اذا اخرج
من مركزها الى محيطها خطوط كثيرة متقاربة فى الوضع بالوان مختلفة فانها اذا دارت سريعة
جدا رؤيت تلك الالوان الكثيرة كاللون الواحد الممتزج المؤلف منها والسبب فى ذلك ان ما ادركه الحس الظاهر
يتادى اولا الى الحس المشترك ثم الى الخيال فاذا ادرك البصر مثلا لونا وانتقل منه بسرعة الى لون آخر
كان اثر اللون الاول باقيا فى الحس المشترك عند ادراك اللون الثانى ووصول اثره اليه فيجتمع
الاثران هناك فيراهما النفس لامتزاج اثريهما ممتزجين ولا تقدر على تمييز احدهما عن الآخر وايضا لما
وقع الشعاع البصرى على تلك الالوان باسرها فى زمان قليل جدا لم تتمكن النفس من تمييز بعضها عن
بعض فلذلك رآها ممتزجة ونرى المعدوم موجودا كالسراب قيل هذا من اشتباه الشئ بمثله فان السراب
ليس معدوما مطلقا بل هو شئ يتراءى للبصر بسبب تموج الشعاع البصرى المنعكس من ارض سبخة
كما ينعكس من الماء فيحسب انه كذلك وما يرى صاحب خفة البدو الشعبذة مما لا وجود له فى الخارج
اصلا وسببه عدم تمييز النفس بين الشئ وبين ما يشبهه لما يستعمله من سرعة الحركة من الشئ الى شبيهه واما سبب
اقامة البدل مقام المبدل منه بسرعة على وجه لا يقف عليه الا من يعرف تلك الاعمال وكالخط لنزول القطرة
فان القطرة اذا نزلت بسرعة يرى هناك خط مستقيم ولا وجود له قطعا والدائرة لادارة الشعلة بسرعة
فانها اذا اديرت بسرعة شديدة يرى هناك دائرة من النار ولا وجود لها بلا شبهة والسبب فى هذين ان البصر
اذا ادرك القطرة او الشعلة فى موضع وادى ما ادركه الى الحس المشترك ثم ادركها فى موضع آخر قبل ان يزول اثرها عن
الحس المشترك اتصل هناك صورتها فى الموضع الثانى بصورتها فى الموضع الاول فيرى كانه ممتدا ما على الاستقامة
او الاستدارة وايضا لما اتصل الشعاع بها فى مواضع متعددة فى زمان قليل جدا كان ذلك بمنزلة اتصال
الشعاع بها فى تلك المواضع دفعة واحدة فيرى لذلك خطا مستقيما او دائرة ونرى المتحرك ساكنا
وبالعكس اى ونرى الساكن متحركا كالظل يرى ساكنا سببه ان البصر اذا ادرك الشئ فى موضع محاذيا

لشئ بعد ما ادركه في موضع آخر محاذيا بالغير ذلك الشئ حكمت النفس بالحركة فاذا كانت المسافة في غاية القلة لم
يميز النفس بين الموضعين والمحاذاتين وحكمت بالسكون وهو متحرك ابدا لان الشمس متحركة دايما اما ارتفاعا
او انحطاطا فلا بد ان يتحرك الظل استقاضا او ازديادا فان قبل الظل مرتبة من مراتب النور الذي هو عرض
فلا يكون متحركا قلنا المقصود انه يرى على حالة واحدة ولا يحس بازدياده واستقاضته مع انه لا يخلو عن
احدهما قطعا وكراكب السفينة المتحركة يراها ساكنة ويرى الشط الساكن متحركا وذلك لانه لما لم يتبدل
وضع الراكب بالنسبة الى السفينة حسب بغيبته والسفينة ساكنين ولما تبدل محاذاته لاجزاء الشط مع
تخيله السكون في نفسه وفي السفينة حسب الشط متحركا ويرى المتحرك الى جهة متحركا الى خلافها كالقمر
يراه سايرا الى الغيم حين يسير الغيم اليه فان القمر يتحرك بحركة الكل من المشرق الى المغرب ابدا فاذا كان بيننا
وبينه غيم غير ساتر اياه ونظرنا اليه نفذ شعاع البصر منا في جزء من اجزاء ذلك الغيم فاذا فرضنا حركة
الغيم من المشرق الى المغرب ايضا كانت هذه الحركة لقرب الغيم منا اسرع في الرؤية من حركة القمر لبعده
عنا فيصير ذلك الجزء الذي كان قد نفذ الشعاع فيه غربيا من القمر وينفذ الشعاع في جزء آخر فقد حاذى
بالحركة فيقع من الجزئين قطعة من الغيم فيتخيل ان القمر بحركته الى الشرق قطع تلك القطعة التي هي
بمنزلة المسافة واذا تحركنا الى جهة رأيناه اي القمر متحركا اليها اذا كان هناك غيم رقيق وسببه
ان الوضع بيننا وبين القمر يتغير بالنسبة الى اجزاء الغيم ويقع بيننا وبينه اجزاء منه على التعاقب في
جهة حركتنا فيتخيل ان القمر يتحرك الى تلك الجهة وقطع قطعة من ذلك الغيم وان تحرك القمر الى خلافها
كما اذا كانت حركتنا نحو الشرق فان القمر متحرك نحو الغرب ويرى الشجر المستقيم على الشط منتكسا
في الماء وذلك لان الخطوط الشعاعية المنعكسة من سطح الماء الى الشجر انما ينعكس اليه على هيئة
او تار الآلة الحدباء المسماة بالفارسية بچنگ فاذا كان الشجر على الطرف الآخر من الماء انعكس الشعاع
الى راس الشجر من موضع اقرب من الرائي والى ما تحت راسه من موضع ابعد منه وهكذا واذا كان الشجر
على طرف الرائي كان الامر في الانعكاس على عكس ما ذكر الا يرى انك لو استرت سطح الماء من جانبك
تستتر عنك راس الشجر في الصورة الاولى وقاعدتها في الصورة الثانية فيكون الخط الشعاعي المنعكس
الى راس الشجر اطول من جميع تلك الخطوط المنعكسة الى ما دونه ويكون ما هو اقرب منه اطول مما هو ابعد
منه على الترتيب حتى يكون اقصرها هو المنعكس الى قاعدة الشجر ثم ان النفس لما لم تدرك الانعكاس
لتعودها في رؤية المرئيات بنفوذ الشعاع على الاستقامة فيحسب الشعاع المنعكس نافذا في الماء
ولا نفوذ هناك اذ ربما لا يكون الماء عميقا بقدر طول الشجر فيحسب لذلك ان راس الشجر اكثر
نزولا في الماء لكون الشعاع المنعكس اليه اطول وكذا الحال في باقي الاجزاء على الترتيب فيراه كانه
منتكس تحت سطح الماء ويرى الوجه طويلا وعريضا ومعوجا بحسب اختلاف شكل المرآة اذا فرض
المرآة كنصف قالب اسطوانة مستديرة فان نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا لطول الوجه يرى الوجه
فيها طويلا بقدر طوله قليل العرض وذلك لان الاشعة المنعكسة الى طول الوجه انما ينعكس من خط
مستقيم مساو لطول الوجه فيرى طوله بحاله والمنعكسة الى عرضه انما ينعكس من خط منحن مساو
لعرض الوجه والزاوية التي يوترها هذا المنحني اصغر من التي كان يوترها على تقدير كونه مستقيما فيرى عرض
الوجه اقل مما هو عليه وان نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا لعرض الوجه انعكس الامر فيرى الوجه
عريضا بقدر عرضه قليل الطول لما عرفته وان نظر اليها بحيث يكون طولها موربا في محاذاة الوجه يرى

الوجه

خط صح

الوجه معوجا واحد طرفيه اطول من الآخر لان الانعكاس حينئذ من بعضه مستقيم وبعضه منحن بل نقول
اذا كانت المرآة مقعرة يرى وسط الوجه غائرا واذا كانت محدبة يرى ناتيا وبالجملة الاختلافات المتنوعة
في اشكال المرايا يستتبع اختلاف الوجه في الرؤية الوجه الثاني وهو الدال على غلط الحس في احكام الجزئيات
بسبب التباس بعضها ببعض ان الحس لا يميز بين الامثال فيجزم بالاستمرار اي بكون شئ واحد موجودا مستمرا
عند توارد ما اي توارد الامثال كما تقوله اهل السنة في الالوان من انها لا تبقى آنين بل يجددها الله تعالى
حالا فحالا مع ان البصر يحكم بوجود لون واحد مستمر وكما تقوله النظام في الاجسام من انها ايضا غير
باقية بل متجددة آنا فآنا مع ان الحس يحكم بخلافه وكذا الحال في البيضات المتماثلة اذا اوردت على الحس
متعاقبة وفي مار القوارة فقيام الاحتمال اي احتمال غلط الحس في الكل اي في جميع احكام الجزئيات منها
والسبب في غلطه عند توارد الامثال ان الحس وان تعلق بكل واحد منها من حيث خصوصيته لكن الخيال لم
يستثبت ما به يمتاز كل منها عن غيره فيتخيل الرائي ان هناك امرا واحدا مستمرا الوجه الثالث وهو الدال على غلط
الحس في تلك الاجسام بسبب عروض عارض ما من نوم او مرض النائم يرى في نومه ما يجزم به في النوم
جزمه بما يراه في يقظته ثم يتبين له في اليقظة ان كل الجزم كان باطلا وكذا المبرسم اي صاحب البرسام قد
يتصور صورا لا وجود لها ويشاهدها ويجزم بوجودها ويصيح خوفا منها فجاز في غير هما مثله اي مثل ما ذكر
فيهما من الغلط اذ يجوز ان يكون للانسان حالة ثالثة يظهر له فيها بطلان ما رآه في اليقظة وان يكون له
امر عارض لاجله يرى ما ليس موجودا في الخارج موجودا فيه والسبب في غلطهما ان النفس بسبب النوم للاشتغال
او الاشتغال بدفع المرض تغفل عن ضبط القوة المتخيلة فتسلط على القوى وتركب فيدركها النفس
ويشاهدها وتعتقدها انها وردت عليها من الخارج لاعتيادها بذلك لا يقال ذلك اي غلط النائم والمبرسم
بسبب لا يوجد ذلك السبب في حال اليقظة والصحة قطعا فلا يقع فيهما الغلط اصلا لانا نقول انتفاء
السبب المعين لا يفيد لجواز ان يكون للغلط سبب آخر في اليقظة والصحة مغاير لما كان سببا له في النوم
والمرض بل لا بد من حصر الاسباب المقتضية للغلط حصرا عقليا لا يتصور له سبب خارج عنه وبيان
انتفائها باسرها وبيان وجوب انتفاء المسبب عند انتفائها وكل واحد من هذه الثلاثة التي لا بد منها في نفي
الغلط عن احكام الحس مما لو ثبت فبالنظر الدقيق اذ كل واحد منها مما يتطرق اليه الشكوك والشبه بل
حصر اسباب الغلط وبيان انتفائها بكليتها مما لا سبيل اليه اصلا وانه ثبوت كل واحد من الثلاثة بالنظر
الدقيق ينفي البداهة اي الضرورة عما يتوقف على ثبوتها اعني صحة الاحكام الحسية التي ادعيتم انها
ضرورية وايضا لما توقف الجزم بالحكم الحسي على العلم بتلك الادلة الدقيقة لم يكن مجرد حكم الحس مقبولا والعجب
ممن يسمع هذا الذي ذكرناه من انتفاء السبب المعين لا يفيد بل لا بد من الامور الثلاثة الى آخر ما قررناه ثم يشتغل
في الامثلة المذكورة ببيان اسباب الغلط المعينة وانتفائها في غيرها واعجب منه اي من العجب الذي
اشرنا اليه منع كون الحس حاكما بناء على ان الحكم بالنفس مدركا بالحس او بغيره على وجه يعرض للمؤلف
لذاته اما الصدق او الكذب وذلك انما هو للعقل وليس من شان الحس الذي الحكم بل شانه الاحساس
فقط فليس شئ من الاحكام محسوسا في ذاته نعم اذا قارن المحسوس حكم عقلي يقال له حكم حسي لصدوره عن
العقل بواسطة ادراك الحس لذلك المحسوس فليس الحس حاكما بل العقل حاكم بواسطة الحس وانما كان اعجب
لانه يؤول الى نزاع لفظي اذ مقصودنا بحكم الحس حكم العقل بواسطته فهذا المنع لا يجدي نفعا اصلا

ونحن نقول اذا سلم الخصم المعترف بالبديهيات ان الحكم في المحسوسات انما هو للعقل واثبتنا ذلك عليه
كانت الشبه التي ذكرناها دالة على غلط العقل في الاحكام الصادرة عنه بمعاونة الحس ودلت على ثبوت احتمال
تطرق الغلط في الاحكام التي يستقل بها اذ لا اشتباه في تماثلهم فلو تمت تلك الشبه لارتفع الوثوق عن البديهيات
ايضا فيصير تلك الشبه منقوضة بها وهذه فائدة جليلة مبنية على ان الحس ليس حاكما فان اجاب عن النقض
بان البديهة تنفي احتمال الغلط فيما جزم بها بنفسها قلنا فكذلك البديهة تنفي احتمال الغلط في بعض
المحسوسات فلا يرتفع الوثوق ههنا ايضا واما بيان الاسباب في الاغلاط المذكورة فالمقصود منه الاطلاع
على حقيقة الحال في هذه المغالط وازالة ما عسى يشوش النفس من الدغدغة وزيادة اطمينانها في ساير
المحسوسات لا اثبات الاحكام الحسية بدليل كما صرح به ناقد المحصل حيث قال ونحن لم نثبت الوثوق
بالمحسوسات بدليل بل تقول العقل الصريح تقتضيه ثم قال واما قوله انتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم
قلنا نعم لو اثبتنا صحة الحكم بثبوت المحسوسات في الخارج بدليل لكان الامر على ما ذكره لكنا لم نثبت ذلك الا
بشهادة العقل من غير رجوعه الى دليل فليس علينا ان نجيب عن هذه الاشكال الا ان احتمال عدم الصحة فيما شاء
الاصحاء مندفع عند بديهة العقل من غير تامل في الاسباب وحصرها وانتفائها وبيان امتناع حصول المسبب
عند انتفاء الاسباب وغير ذلك مما يثبت بالنظر الدقيق او الجليل فظهر انه لا تشنيع على كل الناقد ومن تابعه
الوجه الرابع وهو الدال على غلط الحس في الجزئيات التي يظنها محسوسة وليست بمحسوسة حقيقة انا
نرى الثلج في غاية البياض مع انه ليس بابيض اصلا فانا اذا تاملناه علمنا انه مركب من اجزاء شفافة لا لون
لها وهي الاجزاء المائية الرشية وقوله بجمعه اي بسبب انه يرى ابيض مداخلة الهواء المضي بالاشعة
النافذة من الاجرام النيرة للاجزاء الشفافة المتصغرة جدا وتعاكس الاضواء من سطوحها الصغار
بعضها الى البعض فان الضوء المنعكس يرى كلون البياض الا ترى ان الشمس اذا اشرقت على المار وانعكس شعاعها
منه الى الجدار يرى الجدار كانه ابيض فاذا كثر الانعكاس من الاجزاء الكثيرة جدا يحصل على سطوحها من
الضوء بياض في الغاية من النمط الاول اي من قبيل بيان اسباب الغلط وقد عرفت انه لا فائدة فيه
على ما قررناه واظهر منه اي من الثلج في الدلالة على غلط الحس الزجاج المدقوق دقا ناعما فانه
يرى ابيض ولا بياض هناك وانما كان اظهر لانه لم يحدث له مزاج يحدث ذلك المزاج البياض المشروط به
عندهم فان اجزاءه صلبة يابسة ومتفقة في الصورة والكيفيات لا تفاعل بينها لعدم الالتصاق والاتفاق
الصورة والكيفية فكيف يتصور حدوث المزاج فيه مع كونه مشروطا عندهم بالتفاعل واما الثلج ففيه اجزاء
مائية وهوائية فجاز ان يتوهم فيما بينها تفاعل واظهر منهما في الدلالة على غلط الحس موضع الشق
من الزجاج الثخين الشفاف فانه يرى ابيض ولا بياض هناك قطعا اذ ليس ثمة الا الزجاج والهواء المتحقق
في ذلك الشق وشيء منهما غير ملون اي ليس شيء منهما بملون وانما كان اظهر منهما اذ ليس ههنا اجزاء
متصغرة يتوهم تفاعلها والجواب عن شبهة هذه الفرقة ان مقتضاه اي مقتضى ما ذكرتم من الشبه الدالة
على ان حكم الحس لا يعتبر في الكليات ولا في الجزئيات ان لا يجزم العقل بحكم كلي او جزئي بمجرده اي بمجرد الحس الآتي
به اما في الكلي فلعدم تعلق الحس بجميع الافراد واما في الجزئي فلانه قد يغلط فيه ونحن نقول به فان
جزم العقل ليس يحصل في الكليات ولا في الجزئيات بمجرد الاحساس بالحواس بل لا بد مع ذلك من امور اخر
توجب الجزم كما مر فاذا لم يوجد تلك الامور في بعض الصور لم يكن من العقل جزم وكان احتمال الخطاء
هناك قائما لا ان لا وثوق بجزمه اي بجزم العقل بما جزم به من الاحكام الكلية او الجزئية على المحسوسات لحصول

تلك

تلك الامور مع الاحساس في هذه الصور وكيف لا يوثق بجزمه ههنا مع ان بديهته شاهدة بصحته وانتفاء الغلط عنه
كما في قولنا الشمس مضيئة والنار حارة وكونه محتملا هو مرفوع عطفا ان لا يوثق اي لا عدم الوثوق بجزمه وكون
جزمه محتملا للغلط وتوهم كونه مجرورا معطوفا على بجزمه اي لا يوثق بكون الجزم محتملا للحصول في بعض
المحسوسات بان ينضم فيه الى الحس امور توجب الجزم باطل قطعا اذ لا فائدة في هذا الموضع لذكر كون الجزم
محتملا للوجود ولا لعدم الوثوق بذلك الاحتمال الفرقة الثالثة القادحون في البديهيات فقط اي لا في
الحسيات فانهم معترفون بها قالوا هي اضعف من الحسيات لانها فرعها وذلك لان الانسان في مبداء
الفطرة خال عن الادراكات كلها فاذا استعمل الحواس في الجزئيات تنبه لمشاركات بينها ومباينات وانتزع
منها صورا كلية يحكم على بعضها ببعض ايجابا او سلبا اما ببديهة عقله كما في البديهيات او بمعاونة شيء
آخر كما في ساير الضروريات والنظريات فلولا احساسه بالمحسوسات لم يكن له شيء من التصورات والتصديقات
ولذلك قيل من فقد حسا فقد علما متعلقا بذلك الحس ابتداء او بواسطة كالاكمه فانه لا يعرف حقائق الالوان
ولا الحكم باختلافها في الماهية لعدم احساسه بجزئياتها والعنين فانه لا يعرف حقيقة لذة الجماع ولا الحكم
بمخالفتها لساير اللذات واعترض بانه ليس يلزم من كون الاحساس شرطا في حصول الحكم العقلي ان يكون الاحساس
اقوى من العقل فان الاستعداد شرط في حصول الكمال وليس باقوى منه فلا يلزم مما ذكرنا قدحا في البديهيات
التي هي فرع القدح في الحسيات التي هي اصل لها ولم يرد بكون البديهيات موقوفة على الحسيات مشروطة
بها انها متفرعة عليها لازمة لها كالنتيجة للقياس حتى يلزم من القدح في ملزومها القدح فيها او من حقيتها
حقية لازمها ولهم في ذلك اعني القدح في البديهيات شبه الاول اجلى البديهيات واقواها في الجزم قولنا
الشيء اما ان يكون اولا يكون اعني الترديد بين النفي والاثبات بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وانه غير
يقيني اما الاول وهو كونه اجلى البديهيات واقواها فلان المعترفين بها اي بالبديهيات يتمثلون لها بهذا
الترديد بين النفي والاثبات وثلاثة اخرى يتوقف تلك الثلاثة عليه اي من تلك الثلاثة المتوقفة عليه
قولنا الكل اعظم من الجزء اي وان لم يكن اعظم فالجزء الآخر معتبر في الكل لانه جزء الكل وليس
بمعتبر فيه لحصول الاكتفاء بالجزء الاول اذ المفروض ان الكل ليس ازيد منه فيجتمع النفي والاثبات الثاني
من تلك الثلاثة قولنا الاشياء المساوية في الكمية مثلا لشيء واحد متساوية في الكمية والا اي وان لم يكن
متساوية في الكمية فحقيقتها الكمية واحدة لمساواتها لذلك الشيء وليست واحدة لاختلافها وعدم تساو
فيها فيجتمع ايضا النفي والاثبات فيلزم على ما نص المهندسين تخرج اكثر مباحث الكم المتصل والمنفصل وكثير
من مباحث الزمان والجسم ايضا لكونه في الحقيقة راجعا الى البحث عن الكم المتصل الثالث من تلك الثلاثة قولنا
الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين والا اي وان لم يكن كذلك بل كان في مكانين لم يتميز ذلك الجسم
الواحد عن جسمين كذلك اي كائنين في آن واحد في مكانين فالجسم الآخر معتبر موجود وليس بمعتبر
اذ لم يتميز وجوده عن عدمه فيصدق عليه انه موجود ومعدوم معا وقيل الاولى ان يقال لو كان جسم
واحد في آن واحد في مكانين لكان الواحد اثنين فيكون وجود احد الاثنين وعدمه واحدا ولما امكن
ان يقال ان كل عاقل يعلم بالبديهة صحة هذه القضايا الثلث وان لم يخطر بباله تلك الحجج الدقيقة
التي اوردتموها كيف ولو توقفت عليها لكانت نظرية غير بديهية اشار الى الجواب بقوله وهذه الاستدلالات التي ذكرناها
ملحوظ للعقلاء وان عجز البعض عن تلخيصها في التعبير عنها الا ترى انه لو لم يكن الكل اعظم من الجزء لم
يكن للجزء الآخر اثر البتة ولو كان الشيء الواحد مساويا للمختلفين لكان مخالفا لنفسه فانه اشارة الى ما قررناه

وان لم يكن عبارته ملخصة كما لخصناها لكن العبرة بالمعنى لا بالعبارة وليس يلزم من توقفها على منع الحجج
كونها نظرية بجواز كون الحجج ملحوظة بلا تجشم كسب وتعمل فكر بتى ههنا شيء وهو ان منع الاكتساب الا اخفى من
تلك القضايا بلا شبهة والحجج تحت ان يكون ابين من الدعوى قالوا فقد لاح انا جلى البديهيات ماذكرناه ولذلك
سماه الحكماء باول الاوايل واما الثاني اعني كونه غير يقيني فلوجوه اربعة الاول انه اى هذا التصديق الذى
هو قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون يتوقف على تصور المعدوم الذى هو مفهوم قولنا لا يكون ضرورة
توقف التصديق على تصور اطرافه وما يعتبر فيها وانه لا يتصور اصلا بل تصوره ممتنع قطعا فيمتنع
التصديق الموقوف على تصوره ايضا فلا يكون حاصلا فضلا عن ان يكون يقينيا وانما قلنا ان تصوره
ممتنع اذ كل متصور متميز فان ادراك الشيء ملزوم للتمايز عن غيره عند المدرك كما هو نفس ذلك الامتياز
كما سلف في حقيق العلم وكل متميز عن غيره ثابت في نفسه لان المتميز هو الذى يبدله التميز والتعين الذى
هو مفهوم ثبوتي وثبوته للشيء فرع ثبوت ذلك الشيء في نفسه فيكون المعدوم ثابتا في نفسه فلا يكون معدوما
بل ثابتا موجودا اصف اى هذا بط لا نسلم ان تصور المعدوم يقتضي تميزه في الذهن لا في الخارج وتعينه فيه
لا يقتضي الا ثبوته هناك وانه اى المعدوم ثابت في الذهن ولا خلف في ذلك اذ المعدوم في الخارج يكون
ثابتا موجودا في الذهن وايضا ان كان المعدوم متصورا فذاك وان لم يكن متصورا فالحكم عليه
بانه غير متصور كما ذكرتم يستدعي تصوره اذ لو لم يكن متصورا اصلا لامتنع عليه هذا الحكم قطعا لانا نقول
في جواب الاول الكلام في المعدوم مطلقا اى المعدوم في الخارج والذهن معا فان قولنا الشيء اما ان
يكون او لا يكون ترديد بين الوجود المطلق المتناول للوجود الخارجي والذهني وبين ما يقابله ويمتنع
ان يكون له اى للمعدوم مطلقا ثبوت بوجه من الوجوه سواء كان في الخارج او في الذهن لان الثابت بوجه ما
لا يكون معدوما مطلقا ونقول في جواب الثاني الاخر معارضة للحجة الدالة على ان المعدوم المطلق
غير متصور لا حل لتلك الحجة وانها اى معارضة ما ذكرتم لما ذكرنا تجويز معارضة الحجج القواطع لانهما
قطعيان وهو اى تعارض القواطع المركبة من المقدمات البديهية احدى حججنا القوادح في البديهيات
كما سيأتي وقد يجاب بان تحقق التعارض انما يلزم اذا سلم دليل الخصم المستدل عن المنع الذى سنذكره
في الجواب عنه الوجه الثاني من تلك الوجوه الاربعة انه اى قولنا الشيء اما ان او لا يكون يقتضي تميز
المعدوم عن الموجود اذ لولا تميزه عنه لما امكن الحكم بالانفصال بينهما ولو كان المعدوم متميزا لكان له
حقيقة وماهية بها امتاز عن الموجود وكان للعقل سلبها اى سلب تلك الحقيقة ورفعها فان كل ما له
حقيقة يشير العقل اليها يمكنه رفعها والا لم يكن لذلك الشيء مقابل ولو لم يكن للعقل رفع حقيقة العدم
لم يكن لها مقابل هو الوجود وهذا معنى قوله والا اى وان لم يكن للعقل سلبها انتفى الوجود واذا كان
للعقل سلبها وسلبها عدم خاص لكونه مضافا الى حقيقة العدم فقسم من العدم المطلق وهو هذا
العدم الخاص قسيم له لانه رفعه الذى يقابله هذا خلف لان قسم الشيء اخص منه وقسيمه مباين له فيستحيل
صدقهما على شيء واحد الوجه الثالث من تلك الاربعة ان قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون فيه ترديد بين
الثبوت والعدم فنقول المردد فيه في قولنا هذا ثبوت الشيء وعدمه اما في نفسه فيكون كقولنا السواد اما
موجود او لا اى ليس بموجود ولا لغيره فيكون كقولنا الجسم اما اسود او لا ولا يتصور ههنا معنى سوى
هذين المعنيين وكلاهما بط اما الاول فهو ان يكون الترديد بين وجود الشيء وعدمه في نفسه كما في قولنا السواد اما موجود
او لا بط لانه لا يعقل شيء من طرفيه اى لا يتصور شيء منهما معنى صحيح اما الثبوت وهو قولنا السواد

موجود

موجود فلان وجود الشيء اما نفسه فلا يفيد حمله عليه بل يكون ح قولنا السواد موجود عاريا
عن الفائدة كقولنا السواد سواد او الموجود موجود لكن التفاوت ظاهر فبطل كون وجود الشيء نفسه
وقد يقال نحن نلتزم عدم التفاوت فان ادعيت حكم البديهة بالتفاوت فقد ناقضت مطلوبكم واما غيره و
ايضا بط لوجهين اشار الى اولهما بقوله فهو اى ذلك الشيء كالسواد مثلا في نفسه معدوم على تقدير مغايرة الوجود
اياه والا اى وان لم يكن معدوما في نفسه على ذلك التقدير بل كان موجودا عاد الكلام الى ذلك الوجود فيقال
هو اما ان يكون نفس الشيء وهو بط لما مر او غيره فالشيء معدوم في نفسه اذ لو كان موجودا عاد الكلام الى الوجود
الثالث فاما ان يثبت المدعى او يتسلسل الوجودات الى غير النهاية والتسلسل بط فتعين المدعى وايضا لو لم يكن الشيء
معدوما في نفسه على ذلك التقدير لوجد ذلك الشيء مرتين وكان موجودا بوجودين منه فاذن ثبت ان
الشيء معدوم في نفسه والوجود موجود والا اى وان لم يكن الوجود موجودا اجتمع النقيضان على تقدير
كونه معدوما او وجد الواسطة بين الموجود والمعدوم اذا لم يكن موجودا او لا معدوما وفيهما اى في
اجتماع النقيضين ووجود الواسطة المطلوب وهو بطلان قولنا السواد اما موجود او معدوم
اذ على الاول يبطل منع الجمع في هذه المنفصلة وعلى الثاني يبطل منع الخلو فيها فلزم مما ذكرتم من كون السواد
معدوما في نفسه وكون الوجود موجودا قيام الموجود الذى هو الوجود بالمعدوم الذى هو السواد مثلا على
تقدير صحة قولنا السواد موجود فيلزم جواز مثله في الحركات والالوان بان يقال هذه امور موجودة
لشهادة الحس وقائمة بالمعدومات وتحصل المراد وهو بطلان حكم البديهة لانها تحكم بان هذه الحركات
والالوان لا يجوز قيامها الا بامور موجودة واشار الى ثانيهما بقوله وايضا فانه اى حمل الوجود على السواد
على تقدير المغايرة حكم بوحدة الاثنين وهما السواد والموجود وانه بط لا يقال ليس المراد بقولنا السواد
موجود هو ان السواد عين الوجود حتى يلزم ما ذكرتم بل المراد ان السواد موصوف بالوجود ولا اشكال
فيه لانا ننقل الكلام الى الموصوفية فان مفهوم الموصوفية بالوجود اما نفس السواد فلا يفيد الحمل وقد ابطلنا
واما غيره فيكون قولنا السواد موصوف بالوجود حكما بوحدة الاثنين الا ان يراد به ان السواد موصوف
بموصوفية الوجود وح يعود التقسيم الى الموصوفية الثانية ويلزم التسلسل وهو بط فوجب دفع الموصوفية
عن البين ويلزم الحكم بوحدة الاثنين فان قيل لا نمنع التسلسل في الامور الذهنية لان البرهان انما قام على بطلانه
في الامور الخارجية والمفهومية من المفهومات الاعتبارية الذهنية قلنا الموصوفية نسبة بين الموصوف
والصفة فيقوم بهما لا بغيرهما وهو الذهن لاستحالة قيام النسبة بغير المنتسبين واذا لم تقم بالذهن
لم يكن امرا ذهنيا بل خارجيا وقد يقال معنى كونها ذهنية انها ليست موجودة خارجيا بل توجد في الذهن
قائمة بالمنتسبين مع ان حكم الذهن بان السواد موصوف بالوجود في الخارج اما مطابق للخارج فيكون هناك
موصوفية خارجية ويعود الالزام الذى ذكرناه او لا يكون مطابقا له فلا عبرة به لكونه حكما باطلا وقد يجاب
بان حكم الذهن يجب ان يكون مطابقا لنفس الامر حتى يكون صادقا لا للخارج فانه اخص منها وايضا اذا صدق
ان هذا موصوف بكذا في الخارج لم يلزم وجود الموصوفية في الخارج للفرق الظاهر بين ان يكون قولنا في
الخارج ظرفا لنفس الموصوفية وبين ان يكون ظرفا لوجودها واما النفي وهو قولنا السواد ليس بموجود
فلان وجوده اما نفسه فنفيه عنه اى سلب الوجود عن السواد ح تناقض لانه سلب الشيء عن نفسه او غيره
وهو بط لوجهين الاول قوله فهو يتوقف نفيه عنه على تصوره اى يتوقف نفي الوجود عن السواد على
تصور السواد المحكوم عليه بذلك النفي وهو اى تصور السواد يستدعي تميزه وثبوته لما عرفت في الوجه الاول

من الوجوه الاربعة فيكون حصول الوجود للسواد شرطا في نفي الوجود عنه وهو ح وليس ثبوت
السواد في الذهن حتى يقال هذا الثبوت شرط لنفي الثبوت الخارجي عنه ولا محذور فيه لما مر من ان
الكلام في النفي المطلق المقابل للثبوت الذي هو اعم من الخارجي والذهني فلو كان السواد ثابتا في
الذهن لم يصح نفي الثبوت عنه مطلقا وجوابه ان ثبوت السواد في الذهن شرط للحكم بانتفاء الثبوت المطلق
عنه لا لانتفائه عنه فلم نحكم على السواد الثابت في الذهن انه معدوم مطلقا بل رددناه بينه وبين
الموجود في الجملة فلا محذور اصلا وقد يتوهم ان الضمائر في تصوره وتعينه وثبوته راجعة الى نفي الوجود
عن السواد وتصور هذا النفي هو تصور المعدوم فيلزم تعينه وثبوته وقد تبين بطلانه وما ذكرناه هو
المذكور في المحصل والوجه الثامن في تكل الوجهين قوله وايضا فانه اي نفي الوجود عن السواد وسلبه
عن ماهيته يقتضي خلو الماهية عن الوجود وسبطله في مسألة ان المعدوم ليس بشيء اذ نستدل هناك على
امتناع خلو الماهية عن الوجود ويستحيل الحكم عليها بالعدم وقد يجاب بان عدم خلوها عن الوجود لا ينافي
الترديد بينه وبين العدم قال في المحصل فقد ظهر انه ليس لقولنا السواد موجود او السواد معدوم معنى
محصل فلا يكون ايضا للترديد بينهما مفهوم محصل فامتنع التصديق به فضلا عن ان يكون ذلك التصديق بديهيا
والتاسع وهو ان يكون الترديد في قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون بين ثبوت الشيء لغيره وسلبه عنه كما في
قولنا الجسم اما اسود او لا باطل ايضا لان الجزء الثبوتي منه لا يعقل على وجه يكون معناه صحيحا لانه حكم
بوحدة الاثنين وذلك مما لا يتصور صحته قطعا ولان المحمول اذا كان مغايرا للموضوع كما فيما نحن
بصدده وجب ان يكون المعنى ان الموضوع موصوف بالمحمول فقد اعتبر بينهما موصوفية ولا يمكن اعتبارها
على وجه يصح لان الموصوفية ليست عدمية لانه نقيض اللاموصوفية وتذكير الضمير للنظر الى الخبر وهي
اي اللاموصوفية عدمية لصدقها على المعدوم فان المعدوم لا يتصف بالالوان والحركات فالموصوفية
ثبوتية والا ارتفع النقيضان اعني الموصوفية واللاموصوفية اذ لا ثبوت لشيء منهما ولا وجودية والا
اي وان كانت الموصوفية وجودية فانفسهما اي نفس الموصوفية والصفة فلا يعقلان دونهما وهو ظاهر
البطلان وكذا الحال اذا كانت الموصوفية جزءا لهما او غيرهما مما يعني به ما كان خارجا عنهما قائما بهما فلها
ح موصوفية بها اي بتلك الموصوفية القائمة بهما فينتقل الكلام الى الموصوفية الثانية فانها تكون ايضا
وجودية قائمة بطرفيها فهناك موصوفية ثالثة فيتسلسل الموصوفيات الى ما لا يتناهى وهو باطل واذا لم يكن
الموصوفية عدمية ولا وجودية فلا يمكن اعتبارها بين الموضوع والمحمول اعتبارا صحيحا فلا يكون ح للجزء
الثبوتي من قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون معنى صحيح فهو باطل قطعا فاذن الحق منه هو السلب ابدا وانتم
لا تقولون به اي بتعين الحقية في الجزء السلبي الوجه الرابع من الوجوه الاربعة الدالة على ان
اجلى البديهيات ليس بيقيني ان يقال الواسطة المسماة بالحال ثابتة بينهما اي بين الموجود والمعدوم
لما ستأتي بيانه في الموقف الثاني واذا اثبتها قوم بلغوا في الكثرة الى حد يمتنع الجحد بقولهم ونفاها
الاكثرون وادعوا ان البديهة شاهدة بالانحصار في الموجود والمعدوم فاحد الفريقين اشتبه عليه
البديهي وغيره فالانحصار فيهما ان كان بديهيا فقد اشتبه على الفرقة الاولى البديهي بغيره والا فقد اشتبه
على الاكثرين ما ليس بديهيا بالبديهي وحيث جاز الاشتباه فيه فلا نثق به بل ولا نعتد بشيء من
البديهيات لجواز كونه من المشتبهات فثبت بهذه الوجوه الاربعة ان قولنا اما ان يكون او لا يكون
ليس بيقيني فلا يكون غيره ايضا يقينيا وهو المطلوب وستعرف جواب الوجه الرابع عن قريب فلذلك تركه

واشار

واشار الى اجوبة الوجوه الثلثة فقال والجواب ان المتصور مفهوم المعدوم وذلك لان المعدوم وقع
هناك محمولا فيراد به مفهومه وهو اي مفهوم المعدوم مفهوم قولنا ذات ما ثبت له العدم على انه تركيب
تقييدي لا ان اي ليس مفهوم المعدوم ان ثمه ذاتا ثبت له العدم في نفس الامر والا اقتضى مفهوم المعدوم
تحقق ذات في نفس الامر متصفة بالعدم فيها وانه باطل وهو اي مفهوم المعدوم هو المتميز لكونه متصورا
ولكونه محكوما بالانفصال بينه وبين الموجود وهو الثابت لكونه متميزا وهذا الذي ذكر جواب عن
الوجهين الاولين وتوضيحه ان يقال ان اردتم بما ذكرتم في الاول من ان اجلى البديهيات يتوقف على
تصور المعدوم انه يتوقف على تصور ذات المعدوم فهو ممنوع وان اردتم به توقفه على تصور مفهوم
المعدوم فهو مسلم ويلزم ح ان يكون مفهوم المعدوم متميزا وثابتا في الذهن ولا استحالة فيه انما
المستحيل ان يكون ما صدق عليه مفهوم المعدوم المطلق ثابتا بوجه وان اردتم بما ذكرتم في الوجه
الثاني من ان اجلى البديهيات يقتضي تميز المعدوم عن الموجود انه يقتضي تميز ذات المعدوم المطلق حتى
يلزم ان يكون ذاته ثابتا بوجه ما منعناه وان اردتم به انه يقتضي تميز مفهوم المعدوم المطلق
كما هو الظاهر من عبارتكم سلمناه فيكون لمفهومه حقيقة وللعقل سلبها فهناك عدم خاص قد عرض لمفهوم
المعدوم مطلقا وليس في ذلك كون قسم من الشيء قسيما له انما يلزم هذا في رفع حقيقة العدم ولا استحالة
فيه ايضا اذ يكون عدم العدم المطلق من حيث انه رفع للعدم المطلق قسيما له ومن حيث انه عدم خاص
قسما منه والحمل اي حمل الموجود على السواد انما صح للتغاير مفهوما فان مفهوم السواد مغاير لمفهوم
الموجود والاتحاد هوية اي ذاتا صدقا عليه فلا يلزم منهما عدم الافادة كما في قولنا السواد سواد
ولا الحكم باتحاد الاثنين فهذا جواب عن الدليل الثاني في الشق الاول من الوجه الثالث اعني قوله وايضا
فانه حكم بوحدة الاثنين وترك جواب الدليل الاول في هذا الشق اعني قوله فهو في نفسه معدوم
الخ اعتمادا على ما سيجيء من ان الماهية في حد ذاتها ليست موجودة ولا معدومة وانه ليس يلزم
من كون الوجود معدوما اجتماع النقيضين وهذا اعني قوله والحمل للتغاير بعينه جواب عن
الدليل الاول في الشق الثاني من الوجه الثالث كما ان قوله والموصوفية جواب عن الدليل الثاني
في هذا الشق ايضا وحاصله ان يقال الموصوفية ونحوها من الامور الاعتبارية كالامكان والحدوث
والعدم لا وجود لها ولا لنقيضها في الخارج كالامتناع ونقيضه اعني اللاامتناع اذ لا وجود
لهما في الخارج بلا شبهة وليس ارتفاع النقيضين بحسب الوجود الخارجي محالا انما المحال ارتفاعهما في الصدق
لان تناقضهما انما هو باعتباره لا باعتبار الوجود في الخارج وستقف انت فيما يرد عليك من المباحث
الآتية زيادة تحقيق تتسلق به اي بذلك التحقيق الذي زيد لك الى الجواب التفصيلي فيما اجبنا عنه
اجمالا وفيما تركنا جوابه ايضا الشبهة الثانية للقادحين في البديهيات فقط انا نجزم بالعاديات
التي جرت بها العادة كجزمنا بالاوليات التي هي البديهيات فيهما اي في العاديات والاوليات سواء لا فرق
بينهما فيما يعود الى الجزم وطمأنينة العقل مع ان العاديات لا اعتماد عليها فكذا البديهيات
فمنها اي من العاديات المجزوم بها ان هذا الشيخ الذي رأيناه الآن على هيئة الشيخوخة لم يتولد دفعة على
هذه الهيئة بلا اب وام بل تولد منهما ملتبسا بالتدريج فكان وليدا ثم طفلا ثم مترعرعا من ترعرع
الصبي اي تحرك ونشأ الى ان شاخ بعد الشباب والكهولة ومنها ان اواني البيت لم تنقلب بعد
خروجي عنه اناسا فضلاء محققين في العلوم الالهية والهندسية ولا احجار اي ولم تنقلب احجار البيت

جوامر نفيسه ولا ثمار البحر الذي ابناه من قبل مبنا وعسلا وان ليس تحت جبل الان ياقوتة من الف من

ومنها ان المجيب عن خطابي بما يطابقه حتى فاتهم لما خوطب عالم بما يطابقه من الجواب فاذ على التعبير عنه

ثم اذا انا ملنا في هذه القضايا التي ذكرنا ها لم نجد ها مما يجوز الجزم بها وكان الاحتمال الى احتمال الخطاء

قايما في الكل اي كل من هذه القضايا باتفاق العقلاء اما عند المتكلمين فلاستناد الكل اي كل الاشياء عندهم

الى القادر المختار فلعله اوجد اي اثبت واوجد باختياره شيئا من ذلك اي مما ذكر من الشيخ المتولد

دفعة ونظاير من الامور المستبعدة التي لم تجر بها عادته للامكان فان هذه الامور المستبعدة جدا

ممكنة في حد ذواتها قطعا وعموم القدرة لجميع الممكنات مستغربة كانت او مستبعدة واما عند الحكماء فلا

الحوادث الارضية عندهم الى الاوضاع الفلكية الحادثة من حركاتها فلعله حدث تشكل اي وضع غريب

فلكي لم يقع فيما مضى من الزمان مثله او وقع لكنه لا تكرر ذلك الشكل بتعاقب الامثال الا في الوف من

السنين كثيرة جدا بحيث لا يفي بضبطها التواريخ فاقتضى ذلك الشكل الغريب ذلك الامر العجيب وايضا انما

فصل هذه القضية عن القضايا السابقة لان المتكلم قائل بوقوع ما هو قادح فيها اعني تبديل صورة الملك

فانا نجزم بان ابني هذا ليس جبريل وكذا الذبابة التي نراها ليست جبريل وانتم يا اهل الملة تجوزون ذلك اي

تجوزون ما ذكر من كون ابني او الذبابة جبريل اذ نعلم انه كان يظهر جبريل تارة في صورة دحية الكلبي

وكان له اخرى دوي كدوي الذباب والجواب ان الامكان اي امكان نقايض ما نجزم به من

العاديات لا ينافي الجزم بالوقوع اي بوقوع تلك الامور العادية جزما مطابقا للواقع ثابتا لا يزول

بالتشكيك اصلا كما في بعض المحسوسات فانا نجزم بان هذا الجسم شاغل لهذا الحيز في هذا الان جزما لا

يتطرق اليه شبهة مع ان نقيضه ممكن في ذاته فقد ظهر ان الجزم في العاديات واقع موقعه وليس احتمال النقيض

القادح في الجزم واما احتمال النقيض بمعنى امكانه الذاتي فليس بقادح فيها كما في المحسوسات اليقينية وقد

مر ذلك في تعريف العلم الشبهة الثالثة لمنكري البديهيات فقط ان يقال للامزجة والعادات تاثير

في الاعتقادات فقوي القلب بحسب المزاج يستحسن الايلام ولا يستقبحه بل ربما يلتذ به وضعيف

القلب يستقبحه جدا ولذلك ترى بعضهم لا يجوزون ذبح الحيوانات للانتفاع باكلها ومن مارس مذهبا من

المذاهب حقا كان او باطلا واعتاد به برهة من الزمان ونشا عليه فانه بمجرد اعتياده من غير ان

يلوح له ما يظهر به حقيته يجزم بصحته وان كان باطلا وبطلان ما يخالفه وان كان حقا جاز ان يكون الجزم

من بديهة العقل في الكل اي كل ما حكمت به لمزاج او عادة عامة بجميع افراد الانسان المتفقين

في البديهيات فلا يكون يقينية كالقضايا الصادرة من الامزجة والعادات المخصوصة لا يقال نحن

نفرض انفسنا خالية عن جميع الامزجة والعادات ومع ذلك نجد من انفسنا الجزم بهذه الامور البديهية

فالحاكم فيها صريح العقل بلا تاثير من مزاج او عادة لانا نقول لا نسلم امكان فرض الخلو عن جميع

الامزجة والعادات اذ قد لا يشعر بعض من الهيات المزاجية او العادية فكيف يفرض الخلو عن ذلك

البعض مع عدم الشعور به ولئن سلم امكان فرض الخلو عن الجميع فلا يلزم من فرض الخلو الخلو في نفس

الامر لا يرى ان البخيل لا يزول عنه بمجرد فرضه خلوه عنه ولعل عادة مستمرة صارت ملكة مستقرة لا يزول

تهذيب النفس عنها من العمر فضلا عن مجرد فرض زواله والخلو عنها والحوادث اذ ما ذكرتم من تاثير

الامزجة والعادات في الاعتقادات وحصول الجزم بسبب ذلك في قضايا لا يدل على جواز كون الكل اي جميع

القضايا البديهية كذلك اي حاصله بتاثير المزاج او العادة فان الجزم بكون الكل اعظم اي ازيد من الجزء ليس مما

للامزجه

للامزجه او العادات فيه مدخل قطعا الشبهة الرابعة للفرقة المنكرة للاحكام البديهية فقط قولهم من اوله العلوم

العقلية دلت على انه قد يتعارض دليلان قاطعان بحسب الظاهر بحيث يعجز عن القدح فيهما وما سوى العجز

عن القدح فيهما الا للعجز بمقدماتهما مع ان احدهما اي احدى تلك المقدمات وهي الامور المعتبرة في صحة الد

خطاء قطعا والا اي وان لم تكن احدها خطاء بل كانت باسرها صوابا اجتمع النقيضان في الواقع لصحة الدليلين

ح واذا كان احدها خطاء مع جزم بديهة العقل بصحتها فقد ارتفع الوثوق عن احكامها فان قيل لا نم

العجز عن القدح فيهما دائما فان ذلك العجز لا يدوم وتجلى الحق ويبطل الباطل من في سلك الدليلين المتعارضين

عن كثب اي قرب فلما يجيئ العجز ولو انا نجزم بما لا يجوز الجزم به وانه اي الجزم في ان بما لا

يجوز الجزم به كاف في رفع الثقة عن احكام البديهة والجواب بعد تسليم كون مقدمات في سلك

الدليلين المتعارضين بديهية ما نجزم به بتصور الطرفين مع ملاحظة النسبة بينهما فيتوقف

البديهي على تجريدهما اي تجريد الطرفين عما لا مدخل له في ذلك الحكم وتعقلهما على وجه هو

مناط الحكم فيما بينهما فلعل فيه اي في تجريد الطرفين وتعقلهما على ذلك الوجه خللا لوجود خفاء فيهما

اما لكونهما نظريين او لغير ذلك فيتطرق الخطاء الى البديهي لهذا السبب فلا يلزم رفع الثقة عن

البديهيات التي جرد اطرافها على ما هو حقها الشبهة الخامسة لهم انا نجزم بصحة دليل ادلة اي ازمنة

متطاولة ونجزم لاجله بما يلزمه من النتيجة ثم نظهر لنا خطاءه ظهورا لا يبقى معه فيه شبهة ولذلك ينقل

المذاهب الى ضدها قضايا يدعي صاحبه فيها البداهة ومخالفوه منكرونها اي البداهة في تلك القضايا

وسواي ما ذكر من ادعاء البداهة فيها وانكارها ما يوجب الاشتباه في البديهيات باسرها ويرفع الامان عنها

وذلك لاشتباه البديهي بغيره على احدى الطايفتين مهنا فلنعد عدة منها اي من تلك القضايا التي

وقع النزاع في بداهتها الاولى للمعتزلة الصدق النافع حسن والكذب الضار قبيح قالوا الحكم بذلك

بديهة العقل وانكره الاشاعرة والحكماء واتفقوا على انها ليست من القضايا الاولية بل من

المشهورات التي قد يكون كاذبة وقد يكون صادقة الثانية لهم فانهم قالوا العبد موجد بالاستقلال لا

الاختيارية متمكن من فعلها وتركها بيده زمام الاختيار فيها وادعى بعضهم ان هذا الحكم بديهي ومما اي

الاشاعرة والحكماء منعاه اي كذبا هذا الحكم وعارضاه اي قابلا ادعاء الضرورة فيه بضرورة اخرى

انه لا بد له اي للفعل الصادر عن العبد من مرجح يرجح احد طرفيه الجائزين على الاخر فان حركته يمنة او يسرة

اذا كانتا جائزتين منه على سواء فلا بد بالضرورة في صدور احدهما عنه من مرجح يرجحها على الاخرى

فهو فذلك المرجح من خارج اي لا يكون صادرا عن العبد والا تسلسل ما صدر عنه من افعاله الى ما لا نهاية

ذلك المرجح امر واجب مع ارادته تعالى اما بغير واسطة واما بوسايط فان استناد الجائز الى الواجب

امر ضروري ومع هذا الاستناد لم يبق للعبد التمكن والاستقلال بالاختيار الثالثة للحكماء والمعتزلة

ايضا قالوا نمنع بالبديهة رؤية اعمى الصين في ظلمة الليل بقة اندلس ونمنع ايضا بالبديهة

رؤية ما لا يكون مقابلا للرائي او في حكمه كما في رؤية الاشياء في المرآة فانها في حكم المقابل وجوزه

اي ما ذكر من الرؤيتين الاشعرية فقد كذبوهم في دعوى الامتناع فضلا عن كون العلم بالامتناع

ضروريا الرابعة للكل اي لجمهور الناس حتى العوام فانهم قالوا الاعراض كالالوان وغيرها

باقية مستمرة الوجود في ازمنة متطاولة يشهد به بديهة العقل وانكره اي بقاء العارض

الاشعرية وكثير من المعتزلة وزعموا انها متجددة انا فانا اما باعادة المعدوم واما بتعاقب

الامثال الحاسة للجسمية قالوا كل موجود اما مقارن للعالم او مباين له فان البديهة يشهد بان ما لا يختص بجهة ولا يكون ملاقيا للعالم ولا مباينا له فليس بموجود وانكر الموحدون عن آخرهم اى اتفقوا على انكار هذا الحكم وتكذيبه فضلا عن ان يكون العلم به بديهيا وقالوا انه حكم وهمى السادسة للمتكلمين القائلين بالخلاء قالوا نجد بالبديهة انتهاء الاجسام اى انتهاء كل واحد منها الى ملاء او خلاء وينكره الحكماء النافون للخلاء ويقولون هذا من الاحكام الوهمية الكاذبة السابعة للحكماء القائلين بقدم الزمان قالوا لا يعقل تقدم عدم الزمان عليه الا بزمان فلو كان حادثا مسبوقا بعدمه لكان موجودا حال ما كان معدوما والقائلون بالحدوث فيما سوى الواجب تعالى يكذبونهم فى هذا الحكم ويعارضونهم بتقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها الثامنة للحكماء قالوا الاحدوث لشئ الا عن شئ آخر هو مادة له وادعى بعضهم العلم الضرورى باستحالة حدوث الشئ لا من شئ والمسلمون ينكرونه ويجوزون حدوث الاشياء التى لا تعلق لها بمادة اصلا التاسعة لهم ايضا قالوا الممكن لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لمرجح ويجوزه المسلمون من القادر فانه يجوز ان يرجح احد طرفى مقدوره على الآخر بلا مرجح يدعوه اليه العاشرة للمتكلمين قالوا الانسان محل للالم واللذة اى يدركهما بذاته وقال الحكماء بل محلهما ومدركهما هو الجسم والقوى الحالة فيه وهو اى ذلك الجسم الذى حلت فيه تلك القوى آلة له اى للانسان وليس هو ذات الانسان قال فى النهاية اتفق المتكلمون على ان اول العلوم الضرورية علم الانسان بنفسه والمه ولذته وجوعه وعطشه واتفقت الفلاسفة على ان مدرك الالم واللذة والجوع والعطش ليس ذات الانسان بل قواها الجسمانية التى من توابع ذاته التى هى النفس الناطقة فالهما الانسان بالحقيقة الحادية عشر للاشعرية قالوا الممتنع بالبديهة الفعل عن نائم او معدوم وجوزه المعتزلة متولدا وجوابها اى جواب الشبهة الخامسة والسادسة يعلم من جواب الشبهة الرابعة فما ذكر فى جواب الخامسة لانم ان ما هو الدليل الذى يجزم بصحته آونه بديهيه ولئن سلم ذلك فالبديهى قد يتطرق اليه الاشتباه لخلل فى تجريد طرفيه وتعقلهما على الوجه الذى هو مناط الحكم بينهما وذلك لا يعم جميع البديهيات كما عرفته فى جواب السادسة ان اصحاب المذاهب ادعوا فى تلك القضايا انها ضرورية ولذلك اوردها للامام الرازى فى شبه السوفسطائية فلا يلزم ادعاء البداهة بمعنى الاولية فيها سلمناه لكن الاولى قد يقع خلل فى تصور طرفيه كما مر فلا يعم الاشتباه فى الاوليات وقد اجيب عنها عن الشبهة الاخيرة اعنى السادسة بان الجازم بها اى بتلك القضايا التى ادعى اصحاب المذاهب بداهتها بديهة الوهم لا بديهة العقل وهى اى بديهة الوهم كاذبة لا اعتماد على احكامها اذ يحكم بما يتبع تناقضها اى تناقض الاحكام الصادرة عنها فانها تحكم بان المتبدا وان المحاد لا يخاف فيه وما يتبادر من بعضها حكمت به من ان المتبد يخاف منه بخلاف بديهة العقل فانها صادقة قطعا وقد يقال ان بديهة الوهم تحكم بما يتبع تناقض من القضايا التى جزمت بها قلنا يتوقف الجزم بها بالبديهيات وبصحتها على هذا الدليل الذى يظهر به كذب بديهة الوهم اذ به يمتاز بديهة العقل عنها فيدور اى يلزم الدور لان هذا الدليل يتوقف على صحة البديهيات التى استعملت فيه وايضا اذا توقف الوثوق بجزم البديهة بقضية على انها ليست جازمة بما يتبع نقيضها اذ لو جزمت به ايضا لكانت تلك القضية من الاحكام الوهمية التى لا وثوق بها فلا يحصل الجزم الموثوق به فى بديهى ما لم يتيقن انه لا ينتج نقيضه اى ما لم يتيقن ان كل البديهى ليس فى مجزومات البديهة ما ينتج

نقيضه

نقيضه وذلك مما لا يتيقن بل غايته عدم الوجدان مع التفحص البليغ وانه لا يدل على عدم الوجود دلالة قطعية وقد اجيب عن الشبه الست كلها بان المعدود وما المذكور فيها ليست قضايا حسية فهى اما بديهيات او نظريات مستندة الى بديهيات فلو كانت قادحة فى البديهيات لكانت قادحة فى انفسها ورد بانا لم نقصد بايراده الشبه ابطال البديهيات بالتعين بل قصدنا ايقاع الشك فيها وكيف ما كان الحال فمقصودنا حاصل ثم انهم اى المنكرين للبديهيات فقط بعد تقرير الشبه قالوا لخصومهم ان اجبتم عنها عن الشبه فقد التزمتم ان البديهيات لا تصفو عن الشوائب ولا يحصل الوثوق بصحتها الا بالجواب عنها عن هذه الشبه وانه اى الجواب عنها انما يحصل بالنظر الدقيق فلا تبقى البديهيات ضرورية لتوقفها حينئذ على ذلك النظر الدقيق وهو اى عدم بقائها ضرورية موثوقا بها لاجل الضرورة هو المراد من ايراد تلك الشبه وايضا فيلزم الدور لتوقف البديهيات على النظريات المتوقفة عليها هذا اذا كان الجواب بمقدمات نظرية وان كان بمقدمات بديهية توقف الشئ اعنى البديهى على نفسه وان لم تجيبوا عنها عن الشبه تمت ونفت الجزم بالبديهيات واجيب عن ذلك بانا لا نشتغل بالجواب عنها لان الاوليات مستغنية عن ان يذب عنها وليس يتطرق الينا شك فيها بتلك الشبه التى نعلم انها فاسدة قطعا وان لم يتعين عندنا وجه فسادها او نشتغل بالجواب لاظهار فساد الشبه لا لاحتياج العقل فى جزمه بصحة البديهيات الى ذلك الجواب فانه جازم بها مع قطع النظر عنه الفرقة الرابعة المنكرون لها للحسيات والنظر فرعهما فيبطل ببطلان اصله المتحصص فيهما ولا طريق الى العلم غير هما اى غير الضرورة والنظر وامثلهم اى افضل السوفسطائية اللاادرية القائلون بالتوقف فانهم قالوا ظهر بكلام الفريقين تطرق التهمة الى الحاكم الحسى والعقلى فلابد من حاكم آخر وليس فى لكل الحاكم هو النظر لانه فرعهما فلو صححنا التوقف فى الكل فاذا قيل لهم لقد قطعتم بشبهتكم هذه ببطلان الحسيات والبديهيات والنظر جميعا وبوجوب التوقف فقد ناقضتم بكلامكم كلامكم قالوا كلامنا لا يفيدنا قطعا بذلك البطلان والوجوب متناقض فى نفسه كما توهمتم بل يفيدنا شكا فانا نشاك فى بطلان تلك الامور ووجوب التوقف ونشاك ايضا فى انا شاكون وهلم جرا فلا ننتهى فى الحال الى قطع بشئ اصلا فيتم مقصودنا بلا تناقض ومنهم فرقة اخرى يسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون انهم جازمون بان لا موجود اصلا وانما نشاء مذهبهم هذا من الاشكالات المتعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم موجودا لم يخل من ان يتناهى قبوله للانقسام فيلزم الجزء وهو باطل لادلة نفاته او لا يتناهى وهو ايضا باطل لادلة مثبتيه ولو كان شئ ما موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل للاشكالات القادحة فى الوجوب والامكان وبالجملة ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة مثلها فى القوة تقاومها ويرد عليهم انكم جزمتم بانتفاء الاحكام كلها ويلزمه ما ذكرتم من الشبه فكان كلامهم مناقضا لنفسه ومنهم فرقة ثالثة يسمى بالعندية وهم القائلون بان حقائق الاشياء تابعة للاعتقادات دون العكس فمن اعتقد مثلا ان العالم حادث كان حادثا فى حقه وبالعكس فمذهب كل طائفة حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم ولا استحالة فيه اذ ليس فى نفس الامر شئ بحق واحتجوا على ذلك بان الصفراوى يجد السكر فى فمه مرا فدلت على ان المعانى تابعة للادراكات وذلك مما لا يخفى فساده فظهر ان السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب

عسيره

ويتشعبون الى هذه الطوايف الثلث وقيل ليس يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا المذهب
بل كل غالط سوفسطي في موضع غلطه فان سوفا بلغة اليونانيين اسم للعلم واسطا اسم للغلط فسوفسطا
معناه علم الغلط كما ان فيلا بلغتهم اسم للمحب وفيلسوف معناه محب العلم ثم عرب هذان اللفظان واشتق منهما
السفسطة والفلسفة والمناظرة معهم اي مع السوفسطائية قد منعها المحققون من العلماء لانها لا افادة
المجهول المحتاج الى النظر بالمعلوم ولا يتصور في الضروريات كونها مجهولة محتاجة الى النظر والخصم لا يعترف
بمعلوم حتى يثبت به مجهول فلا ينبغي التعيدان المعتبران في المناظرة فالاشتغال به اي بجواب ما ذكروه من الشبه
التزام لمذهبهم وتحصيل لغرضهم كما قرروه في قولهم ان اجبتم عنها الى آخره بل الطريق معهم في الزامهم
ودفع انكارهم ان يعد عليهم امور لا بد لهم من الاعتراف بثبوتها والجزم فيها حتى يظهر عنادهم في انكار
الاشياء كلها مثل انك هل تميز بين الالم واللذة او بين دخول النار والماء او بين مذهبك وبين ما
يناقضه فان ابوا الا الاصرار على الانكار اوجعوا ضربا واوصلوا نارا او يعترفوا اي الى ان يعترفوا
بالالم وهو من الحسيات وبالفرق بينه وبين اللذة وهو من البديهيات قال ناقد المحصل والحق ان
تصدير كتب الاصول الدينية بمثل هذه الشبهات تضليل لطلاب الحق وقد يقال اطلاعهم على هذه الشبه
ووجوه فسادها يفيدهم التثبت فيما يعتقدونه كيلا يركنوا الى شيء منها اذا لاح لهم في بادي رأيهم المرصد
الخامس في النظر اذ به يحصل المطلوب الذي هو اثبات العقايد الدينية وقيل هو معرفة الله تعالى
وفيه مقاصد المقصد الاول في تعريفه قال القاضي الباقلاني النظر هو الفكر الذي يطلب به علم او
غلبة ظن واورد عليه اسولة اربعة ان الظن ينقسم الى مطابق وغير مطابق والظن الغير المطابق
جهل فيلزم مما ذكره في تعريف النظر ان يكون الجهل مطلوبا وهو ممتنع كذا قال الآمدي وزاد عليه
المص فقال ولا يطلبه عاقل فاذا المطلوب بالفكر من الظن ما يعلم مطابقته للواقع فيكون علما
لا ظنا وح يكون قوله او غلبة ظن مستدركا ويمكن ان يقال قد يكتفى بظن المطابقة فلا يندرج في
العلم فلا استدراك قلنا بل يطلب الظن من حيث هو ظن من غير ملاحظة المطابقة للمظنون وعدمها
فان المقصود الاصلي قد يترتب على الظن من حيث هو ظن كما في الاجتهاديات العملية ولا يلزم من طلب
الاعم الذي هو الظن مطلقا طلب الاخص الذي هو الظن الغير المطابق فلا يلزم طلب الجهل السوال
الثاني غلبة الظن غير اصل الظن بلا شبهة فيخرج عنداي عن تعريف القاضي ما يطلب به اصل الظن فلا يكون
تعريفه جامعا قلنا الظن هو المعبر عنه بغلبة الظن لان الرجحان مأخوذ في حقيقته فان ماهيته
هو الاعتقاد الراجح فكانه قيل او علمه الاعتقاد الذي في الظن وفايدة العدول الى هذه العبارة هي
التنبيه على ان الغلبة اي الرجحان مأخوذة في ماهيته وقد اجاب عنه الآمدي بان له اي للنظر خاصتين
افادة اصل الظن وافادة غلبته بان يزداد رجحانه وقوته متقاربا الى الجزم وقد اكتفى في تعريفه بذكر
احدهما يعني احدى الخاصتين ولا يجب ذكر الكل اي كل خواصه في تعريفه وفيه نظر اذ يوجب جوابه هذا جواز
القناعة بقوله يطلب به علم فان افادة العلم خاصة ثالثة للنظر كما اعترف هو به فجاز ان يقتصر على احدى الخواص
لان ذكر الكل غير واجب وفساده ظاهر بخروج ما يطلب به الظن مطلقا ولان هذه الخاصة التي اكتفى بها مع
ذكر العلم غير شاملة لافراده اذ قد خرج ما يطلب به الظن الخالي عن الغلبة المفسرة بما ذكره واما الاكتفاء
باحدى الخاصتين او الخواص فانما يصح في الخواص الشاملة السوال الثالث التحديد انما يكون
للماهية من حيث هي وهذا الذي ذكره القاضي في تحديد النظر تحديد لاقسامه فان ما يطلب به العلم وما

السوال الاول

مطلب

يطلب به الظن قسمان داخلان تحت النظر هذا تعريف بين والانقسام اليهما اي الى هذين القسمين خاصة له
اي للنظر مميزة اياه عما عداه وقد تقرر هذا السوال الثالث في هذا الموضع وغيره من الحدود المشتملة على
الترديد بعبارة اخرى فيقال لفظ او للترديد وهو اي الترديد للابهام فينافي التحديد الذي يقصد به البيان
والجواب منع كونه اي كون او في الحدود التي ذكر فيها للترديد بل هو للتقسيم اي انها كان من القسمين المذكورين
في هذا الحد فهو من المحدود وحاصله ان المراد بها ان قسمي المحدود هذا وهذا ومواداته الفكر الذي
يطلب به العلم وقسما آخر منه هو ذاك وهو انه الفكر الذي يطلب به ظن فهو في الحقيقة حد ان لقسميه
المتميزين في المخصوصة المشتركين في ماهية مطلق النظر ولم يرد بان الحد اما هذا واما ذاك
على سبيل الشك والتشكيك لينافي التحديد السوال الرابع لفظ الفكر في هذا الحد زايد لا حاجة اليه
اذ باقي الحد مغن عنه فانه يكفي ان يقال النظر هو الذي يطلب به علم او ظن والجواب ان المراد
بالفكر ههنا هو الحركة التخييلية اي الذهنية لا العينية المحسوسة فلا يكون منافيا لما قيل من ان
حركة الذهن اذا كانت في المعقولات يسمى فكرا واذا كانت في المحسوسات تسمى تخيلا كيف كانت اي سواء
طلب بها علم او ظن او لم يطلب قال امام الحرمين في الشامل الفكر قد يكون لطلب علم او ظن فيسمى نظرا
وقد لا يكون فلا يسمى به كاكثر حديث النفس فهو بالمعنى الذي ذكرناه جنس للنظر لا مرادف له على ما هو
المتعارف والباقي من الحد فصل له يميزه عن ساير الحركات التخييلية ولا يقال ان الفصل كاف في التمييز والجنس
مستغن عنه في الحد كيف والجنس هو الذي يدل على اصل الماهية والفصل يحصلها ويميزها الا ترى انك اذا
قلت النظر هو الذي يطلب به علم او ظن لم يفهم منه ان اصل ماهية النظر ماذا هو بل ربما اوهم شموله لغير
النظر مما له مدخل في ذلك الطلب قال الآمدي لم يذكر جزءا من التعريف بل قال النظر هو الفكر بيانا
لاتحاد مدلولهما وما بعده هو الحد لهما وفيه تمحل لا يخفى لان بيان الترادف واتحاد المدلول في مقام
التحديد بعبارة ظاهرة في خلافه يعد خللا وانما كانت ظاهرة في خلاف بيان الترادف لان المتبادر منها
ان الفكر من اجزاء الحد ولو اريد بيان مراد فيها لقيل النظر والفكر فهذا الحد الذي ذكره القاضي
تعريفه الشامل لجميع اقسامه من الصحيح والفاسد والقطعي والظني والموصل الى التصور سواء
كان في مفرد او مركب والموصل الى التصديق على اختلاف اقسامه وله وللنظر تعريفات بحسب المذاهب
فمن يرى انه اي النظر اكتساب المجهول بالمعلومات السابقة على ذلك المجهول وهم ارباب التعاليم
القايلون بالتعلم والتعليم للمجهولات من المعلومات قالوا النظر ترتيب امور معلومة او مظنونة للتادي
الى امر آخر وعليه اشكالان احدهما انه غير جامع لخروج التعريف بالفصل والخاصة وحدهما اي تعريف
المجهول التصوري بالفصل وحده وبالخاصة وحدها فان هذا التعريف من اقسام النظر مع خروجه عن حده
وكونه اي كون التعريف بالفصل وحده او بالخاصة وحدها نذرا قليلا جدا ناقصا كما قاله ابن سينا
لا يغني شيئا لان هذا الحد انما هو لمطلق النظر فيجب ان يندرج فيه جميع افراده التامة والناقصة
قل استعمالها او كثر وقد اجيب ايضا بانه لا بد مع الفصل والخاصة من قرينة عقلية مخصصة لانهما بحسب
مفهوميهما اعم من المحدود فلا يتصور الانتقال منهما اليه الا مع امر زايد يكون بينهما ترتيب وايضا هما مشتقان
ومعنى المشتق شيء له المشتق منه فهناك تركيب قطعا وكلاهما مردود اما الاول فلان اعتبار القرينة مع
الفصل يخرجه عن كونه حدا الا ان يجوز الحد الناقص بالمركب من الداخل والخارج واما الثاني فلعدم
انحصار التعريف بالمفرد في المشتقات والحق ان التعريف بالمعنى المفرد جايز عقلا فيكون هناك حركة

علم
الكمية

واحدة من المط الى المبداء الذي هو معنى بسيط يستلزم الانتقال الى المط من غير حاجة الى قرينة الا انه لم
ينضبط انضباط التعريف بالمعاني المركبة ولم يكن ايضا للصناعة والاختيار فيه مزيد مدخل فلم يلتفتوا اليه
وخصوا حد النظر بما هو المعتبر منه وهذا التحقيق ما نقله من ابن سينا ومنهم من استصعب الاشكال فغير
تعريف النظر الى انه تحصيل امر او ترتيب امور وثانيهما انه اي الحد المذكور تعريف لمطلق النظر الشامل لجميع
اقسامه لا للصحيح منه فقط والا وجب تقييد الظن المذكور في الحد بالمطابقة ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب
مادته ووجب ايضا ان يوضع في الحد مكان قوله للتادي قولنا بحيث يؤدي ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب
صورته واذا كان هذا التعريف لمطلق النظر فمقدماته قد لا تكون معلومة ولا مظنونة ايضا بل مجهولة جهلا
مركبا فلا يكون التعريف جامعا ولا يمكن ان يحمل العلم على المعنى الاعم اذ يلزم ان يكون قوله او مظنونة
مستدركا نعم قد يقال كما ان الظن يطلق على المعنى المشهور كذلك يطلق على ما يقابل اليقين من التصديقات
فيحمل العلم ههنا على ما يتناول التصور والتصديق اليقيني كما فسر الظن على ما يتناول سائر التصديقات
ونقول نحن في تعريف النظر على مذهبهم بحيث يتناول جميع اقسامه في التصورات والتصديقات بلا اشكال
هو ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره هذا واما من يرى اي النظر مجرد التوجه الى المط
الادراكي بناء على ان المبداء عام الفيض فمتى توجهنا الى ذلك المط افاضه علينا من غير ان يكون
لنا في ذلك استعانة بمعلومات سابقة فمنهم من جعله عدميا فقال هو تجريد الذهن عن الغفلات المانعة
عن حصول المط ومنهم من جعله وجوديا فقال هو تحديق العقل نحو المعقولات وشبهوه بتحديق النظر بالبصر
نحو المبصرات وقد يقال كما ان الادراك بالبصر يتوقف على امور ثلثة مواجهة المبصر وتقليب الحدقة نحوه
طلبا لرؤيته وازالة الغشاوة المانعة من الابصار كذلك الادراك بالبصيرة يتوقف على امور ثلثة
التوجه نحو المط وتحديق العقل نحوه طلبا لادراكه وتجريد العقل عن الغفلات التي هي بمنزلة الغشاوة واعلم
ان الظاهر مذهب اصحاب التعاليم وهو ان النظر اكتساب المجهولات من المعلومات ونحن نقول لا شبهة في ان كل
مجهول لا يمكن اكتسابه من اي معلوم اتفق بل لابد له من معلومات مناسبة اياه ولا شك ايضا في انه لا
يمكن تحصيله من المعلومات على اي وجه كانت بل لابد هناك من ترتيب معين فيما بينها ومن هيئة
مخصوصة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب فاذا حصل لنا شعور ما بامر تصوري او تصديقي وحاولنا
تحصيله على وجه اكمل فلابد ان يتحرك الذهن في المعلومات المخزونة عنده منتقلا من معلوم الى آخر
حتى يجد المعلومات المناسبة لذلك المط وهي المسماة بمباديه ثم لابد ايضا ان يتحرك في تلك المبادي
ليرتبها ترتيبا خاصا يؤدي الى ذلك المط فهناك حركتان مبداء الاولى منهما هو المط المشعور به بذلك
الوجه الناقص ومنتهاها آخر ما يحصل من تلك المبادي ومبداء الثانية اول ما يوضع منها للترتيب
ومنتهاها المط المشعور به على الوجه الاكمل فحقيقة النظر المتوسط بين المعلوم والمجهول هو مجموع
هاتين الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية واما الترتيب الذي ذكروه في تعريفه فهو
لازم للحركة الثانية وقلما يوجد منه الحركة بدون الاولى بل الاكثر ان ينتقل اولا من المطالب الى المبادي ثم
منها الى المطالب ولا خفاء في ان هذا الترتيب يستلزم التوجه الى المط وتجريد الذهن عن الغفلات وتحديق
العقل نحو المعقولات فتامل واعلم ايضا ان الامام الرازي عرف النظر بترتيب تصديقات يتوصل بها الى
تصديقات اخر بناء على ما اختاره من امتناع الكسب في التصورات المقصد الثاني انه اي النظر ينقسم
الى صحيح وهو الذي يؤدي الى المط وفاسد بخلافه اي لا يؤدي الى المط فالصحة والفساد صفتان

عارضتان للنظر حقيقة لا مجازا لكنه اراد ان يبين السبب في اتصافه بهما فقال ولما كان المختار عندنا
مذهب اهل التعليم وهو انه ترتيب العلوم بحيث يؤدي الى هيئة مخصوصة للتادي الى مجهول لا اشكال ان
هذا الترتيب يتعلق بشيئين احدهما تلك العلوم التي يقع فيها الترتيب وهي بمنزلة المادة والثاني تلك
الهيئة المترتبة عليه وهي بمنزلة الصورة له فاذا اتصف كل واحد منهما بما هو صحتها في نفسها اتصف
الترتيب قطعا بصحته في نفسه اعني تاديته الى المط والا فلا وهذا معنى قوله ولكل ترتيب وصورة اي لابد له
من امرين يجريان منه مجرى المادة والصورة من المركب منهما فيكون جواب لما مع الفاء وهو قليل الاستعمال
صحة اي صحة النظر يعني تاديته الى المط بصحة المادة اي بسبب صحتها اما في التصورات فمثل ان يكون
المذكور في موضع الجنس مثلا جنسا لا عرضا عاما وفي موضع الفصل فصلا لا خاصة وفي موضع الخاصة
خاصة شاملة بينة واما في التصديقات فمثل ان يكون القضايا المذكورة في الدليل مناسبة للمط وصادقة اما
قطعا او ظنا او تسليما وبسبب صحة الصورة الحاصلة من رعاية الشرائط المعتبرة في ترتيب المعرفات اي بسبب
ما بين الصحتين مجتمعتين وفساده بفسادهما او فساد احدهما فقط ومنهم من قسمه اي النظر الى الجلي والخفي
وهذا بعيد لان النظر امر يطلب به البيان ولا جامعة فلا يتصف بما هو من صفات البيان ولذلك جعله فقال وحقيقته
ان الدليل قد يعرض له الكيفيتان اعني الجلاء والخفاء بوجهين احدهما بحسب الصورة وهي الهيئة العارضة
للمقدمات فان الاشكال متفاوتة في الجلاء والخفاء في استلزام المط فان الشكل الاول لا يحتاج في ذلك
الى وسط وغيره محتاج الى وسط اقل او اكثر وثانيهما بحسب المادة فالمط قد يتوقف على مقدمات كثيرة
واكثر وذلك بان لا يكون المط مستندا ابتداء الى مقدمات ضرورية بل ينتهي اليها بوسائط على
مراتب متفاوتة في الكثرة وقليلة واقل وذلك بان يستند الى الضروريات مثلا بواسطة واحدة او يستند
اليها ابتداء مع تفاوتها اي تفاوت المقدمات في الجلاء والخفاء وان كانت ضرورية باعتبار
تفاوت في تجريد الطرفين كما مر تقريره وانت خبير بان الاختلاف بحسب المادة يجري في المعرف ايضا
فان اجزاءه قد يكون ضرورية متفاوتة في الجلاء وقد يكون نظرية منتهية الى الضروريات بواسطة او
وسائط بخلاف الاختلاف بحسب الصورة فلذلك خص الدليل بالذكر فان اريد بجلاء النظر وخفائه
ذلك الذي ذكرناه فهو لا يعرض للنظر حقيقة بل للدليل او المعرف والتجوز لا نمنعه بل نجوز ان يوصف النظر
بما هو من صفات ما وقع النظر فيه ويحمل على هذا التجوز ما وقع في كلامهم من ان هذا نظر جلي وذلك نظر خفي
وان اريد بجلاء النظر وخفائه غيره اي غير ما ذكرنا فلا نثبته اي لا دليل له يدل على ثبوته المقصد الثالث
النظر الصحيح المشتمل على شرائطه بحسب مادته وصورته يفيد العلم بالمنظور فيه عند الجمهور واما
افادته للظن فقد قيل انها متفق عليها عند الكل ولابد قبل الشروع في الاستدلال من تجريد محل النزاع
بان يتوارد النفي والاثبات على محل واحد فقال الامام الرازي قد يفيد اي النظر العلم فيكون المدعى موجبة
جزئية فان المحصل الفكر المفيد للعلم موجود وسواء هذا المدعى الجزئي وان سهل بيانه فان قولنا هذا
حادث وكل حادث محتاج الى موثر يفيدنا العلم بان هذا محتاج الى موثر فقد وجد نظر يفيد العلم بلا شبهة
قل جدواه لان المقصود الاصلي من اثبات كون النظر الصحيح مفيدا للعلم ان يستدل به على ان الانظار الصحيحة
الصادرة منا مفيدة للعلم بان يقال مثلا هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح يفيد العلم فهذا يفيد العلم واذا كان
المدعى الذي اثبتناه جزئيا لم يتيسر لنا ذلك المقصود اذ الجزئي لا يثبت ولا يعلم حاله الا بالكلي الذي يندرج
فيه ذلك الجزئي تعينا وقال الآمدي كل نظر صحيح بحسب مادته وصورته معا في القطعيات احترز

بهذا القيد عن النظر الصحيح الذي في المقدمات الظنية الصادقة فانه يفيد ظنا لا علما لا يعقبه ضد للعلم
اي مناف له كالموت والنوم والغفلة وفايدة هذا التقييد ظاهر مفيد له اي للعلم فقد جعل المدعي موجبة
كلية موضوعها مقيد بقيود فان تلك الانظار الصحيحة في التصورات ليست واقعة في القطعيات فلا تندرج
في هذه الموجبة الكلية قلت لا باس بذلك فان المقصد الاصلي هو الانظار التصديقية لان حالها في
الافادة ما علم يقينا وفي نهاية العقول ان من عرف حقيقة النظر الذي ندعي انه يفضي الى العلم علم
بالضرورة كونه كذلك فانا نعني بالنظر ما تضمن مجموع علوم اربعة الاول العلم بالمقدمات المرتبة الثاني
العلم بصحة ترتيبها الثالث العلم بلزوم المط عن تلك المقدمات المعلومة صحتها وصحة ترتيبها
الرابع العلم بان ما علم لزومه عن تلك المقدمات كان صحيحا ولا شك ان كل عاقل يعلم ببديهة العقل ان من حصلت
له هذه العلوم الاربعة فلابد من ان يحصل له العلم بصحة المط هذا محصول كلامه وحاصله ان من تصور
النظر من حيث انه صحيح مادة وصورة ولاحظ بعده حال اللازم منه بالقياس اليه جزم بان كل نظر صحيح
يستلزم العلم جزما بديهيا لا يحتاج فيه الا الى تعقل الطرفين على الوجه الذي هو مناط الحكم بينهما ثم قال
المنكرون لكون النظر مفيدا للعلم هذا اي كون النظر الصحيح مفيدا له ان كان معلوما كان ضروريا
مستغنيا عن الاحتجاج عليه او نظريا محتاجا اليه وهما باطلان اما الاول يعني كونه ضروريا فلان الضروري
لا يختلف فيه العقلاء اصلا خصوصا اذا كان الضروري اوليا وهذا اي كون النظر الصحيح مفيدا للعلم
مختلف فيه بين العقلاء وانا نجد بديهة اي بين الحكم بان النظر الصحيح يفيد العلم وبين قولنا الواحد نصف
الاثنين تفاوتا ضروريا معلوما ببديهة العقل نجزم بانه اي كون النظر مفيدا للعلم دون ذلك
القول في القوة ولا يتصور ذلك اي كونه دونه في القوة الا باحتماله للنقيض ولو بابعد وجه وانه
اي احتماله للنقيض ينفي بداهته قطعا فلا يكون بديهيا واما الثاني يعني كونه نظريا فلانه اثبات للنظر
بالنظر اذ تحتاج على تقدير كونه نظريا الى نظر يفيد العلم به فيلزم اثبات الشيء بنفسه وانه يناقض لاستلزامه
كون الشيء معلوما حين ما ليس بمعلوم فان قيل هذه الشبهة انما يدل على امتناع العلم بكون النظر مفيدا
لا على انتفاء صدقه لجواز ان يكون صادقا في نفسه مع امتناع العلم به قلنا المدعي عندنا هو هذه
القضية صادقة معلومة الصدق لان المقصود بها ما يترتب على العلم بصدقها فالمنكر يدعي انتفاء معلومية
صدقها وذلك اما بانتفاء صدقها او بانتفاء العلم به فاختار في جواب الشبهة طائفة منهم الامام الرازي
انه ضروري كما حققناه من كلامه في النهاية قولكم لو كان ضروريا لم يختلف فيه قلنا لا نم بل قد يختلف فيه
مع كونه ضروريا قوم قليل وكيف لا يجوز اختلافهم فيه وقد انكر قوم من العقلاء البديهيات راسا كما
عرفت وذلك الاختلاف الواقع منهم فيها انما يكون لخفاء في تصور الطرفين في هذا الحكم البديهي ولعسر
في تجريدهما عن العوارض واللواحق فيتحصلا في الذهن على الوجه الذي هو مناط الحكم فلما لم يجردوا
كما هو حقهما انكروا الحكم بينهما وذلك لا يقدح في كونه بديهيا كما مر في جواب الشبهة الرابعة لمنكري البديهيات
بالكلية قولكم التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين وكونه ادنى منه في القوة انما هو لاحتماله
للنقيض ولو بابعد وجه قلنا ممنوع بل ذلك التفاوت اما للالف والاستيناس بذلك القول لوروده
على الذهن كثيرا بخلاف ما نحن فيه او لتفاوت في تجريد الطرفين ولا شك ان التفاوت الناشي من
هذين لا يقدح في البداهة وقال طائفة منهم امام الحرمين انه نظري ولا تناقض في اثبات
النظري بالنظر وانكر عليه الامام الرازي في النهاية فقال اثبات الشيء بنفسه يقتضي ان يعلم به قبل نفسه فيمكن

اثباته

اثباته به وذلك يستلزم ان يعلم حين ما لا يعلم وتلخيصه انه من حيث هو مطلوب يجب ان لا يكون حاصلا حال
الطلب ومن حيث انه آلة الطلب يجب ان يكون حاصلا في تلك الحال وهو تناقض قال فبطل ما توهموه
من ان نفي الشيء بنفسه تناقض لاجتماع نفيه واثباته معا بخلاف اثبات الشيء بنفسه اذ لا تناقض فيه
اصلا وظهر ان اثبات كل النظر بالنظر يشتمل على تناقض من وجه كما ان نفي كل النظر بالنظر تناقض من وجه آخر
فلا مخلص الا دعوى الضرورة كما حققناها والجواب ان الامام امام الحرمين انما يمنع كون اثبات النظر بالنظر
اثباتا للشيء بنفسه لا انه يسلم ذلك ويمنع كونه تناقضا حتى يتجه عليه ذلك الانكار وتحقيقه اي تحقيق
ما ذكرناه من ان اثبات النظر بالنظر ليس اثباتا للشيء بنفسه انا او مع العبارة انا نثبت القضية الكلية
القائلة كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ما ينافي العلم فانه يفيده او المهملة القائلة النظر يفيد العلم
على اختلاف التحريرين بمشخصة اي قضية شخصية نحكم فيها على جزئي معين من افراد النظر فنقول النظر المعين
في كل نظر قياسي معلوم الصحة مادة وصورة لازمة لزوما قطعيا لما هو حق قطعا وكل ما هو كذلك فهو حق
قطعا فالنتيجة في كل قياس صحيح حقة قطعا وهذا معنى قولنا كل نظر قطعي المادة والصورة مفيد للعلم
اما الصغرى فاذ لا معنى للعلم بصحة المادة والصورة الا القطع بحقية المقدمات وصحة استلزامها
للنتيجة واما الكبرى فبديهية لا شبهة فيها وقد يقال بعبارة اخرى هكذا كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه
مناف للعلم مشتمل على ما يقتضي العلم مع عدم المانع وكل ما هو مشتمل على مقتضي العلم مع انتفاء
المانع يفيد العلم ويستلزمه اما الصغرى فلان النظر الصحيح ما يشتمل على جهة الدلالة اعني العلاقة العقلية
الموجبة للانتقال الى المط وقد اعتبرنا معه انتفاء المانع واما الكبرى فلامتناع تخلف الشيء عن المقتضي مع
ارتفاع المانع وبالجملة فهما قضيتان بديهيتان اذا نظرنا فيهما افادتنا العلم بان كل نظر صحيح يفيد
العلم ثم ان حكمنا بان هذا النظر الجزئي الواقع في هاتين المقدمتين يفيد العلم بديهي لا نحتاج فيه الا الى
تصور الطرفين من حيث خصوصهما فقط من غير ان يعلم انه من افراد النظر اولا فلا يلزم تح الا توقف
العلم بالقضية الكلية على العلم بالقضية الشخصية وقد يكون القضية المشخصة ضرورية معلومة بالضرورة
كما ذكرنا من الحكم بافادة العلم على هذا النظر الجزئي دون الكلية او المهملة بل يكونان نظريتين وذلك
جائز لاختلاف العنوان في المشخصة والكلية والمهملة فيجوز اختلافها في الضرورية والنظرية
فان الحكم البديهي مشروط بتصور الطرفين بما يستتبعه وتصور الشيء بكونه نظرا اما كما في القضية الكلية والمهملة
غير تصوره باعتبار ذاته المخصوصة كما في القضية المشخصة فجاز ان يكون تصوره من حيث ذاته المخصوصة
مع تصور المحكوم به كافيا في الحكم بينهما فيكون المشخصة ضرورية ولا يكون تصوره من حيث انه فرد من افراد
النظر كذلك فلا يكون الكلية ولا المهملة ضرورية بل نظرية موقوفة على تلك المشخصة ولا استحالة فيه فان
قلت لا شك ان الكلية مشتملة على احكام الجزئيات كلها فاذا اثبت الكلية بحكم جزئي معين فقد اثبت حكم
ذلك الجزئي بنفسه قلت حكمه من حيث خصوصية ذاته غير حكمه من حيث انه فرد من افراد موضوع الكلية
فالاول ضروري اثبت به هذا الثاني النظري فلا محذور اصلا واعلم ان ذكر المهملة في تحقيق الجواب
استطراد لان لزوم اثبات الشيء بنفسه انما يظهر في اثبات الكلية بالنظر واما اثبات المهملة بالنظر فلا يلزمه الظاهر هو اللبس
ولذلك قال في المحصل الحكم بان النظر يفيد العلم نظري والفرق غير لازم لجواز الانتهاء الى نظر مخصوص يكون الحكم
بكونه مفيدا للعلم بديهيا كقولنا النتيجة في القياس الضروري الاستلزام والمقدمات ابتداء او بواسطة قطعية لازمة لما هو

حق فيكون حقه وقد قررناك بهذا النظر على وجه يفيد القضية الكلية وقد عرفت ان اثبات الحكم الكلي بحكم
واحد بعين لا يستلزم اثبات الشي بنفسه كما ادعاه الامام الرازي فكن على بصيرة ثم عورض هذه الشبهة بفصل قولكم
لا شي من النظر بمفيد للعلم ان كان ضروريا لم يختلف فيه اكثر العقلاء وهذا لا يمنع اذ لا يتصور انكار اكثر
العقلاء الحكم البديهي بخلاف انكار اقلهم اياه فانه جائز كما مر وان كان نظريا لزم اثباته بنظر خاص يفيد العلم به وانه
باطل صريح لان المدعي سالبة كلية قد اثبت بموجبة جزئية مناقضة اياها وهذه المعارضة انما هي اذا ادعى الخصم
هذه السالبة الكلية اذ يلزم الناقص على تقدير كونها نظرية واما اذا كان غرضه التشكيك حتى لا يثبت كون النظر
مفيدا للعلم على ان يختاران هذا النظر الخاص يفيد الظن بعدم الافادة فلا يثبت نظر مفيد للعلم فلا يناقض والمشكوك
طوائف سيائي كلامه متعرة بان مادام شبهة للمنكرين باسرهم وماسبق من الشبهة مخصوصة بقوم قوم والصواب
ان اشتراك الشبهة واحدة فيما بينهم غير متصور وان ماسبق شبهة للمنكرين بالكلية على الشبهة الاتي الى قوله فقيل قولكم
لا شي من النظر بمفيد الى ان هذه الشبهة في قوة اولى الشبه المنسوبة اليهم فان كون النظر مفيدا للعلم وكون الاعتقاد
الحاصل عقيبه علما مؤداهما واحد ومدار الشبهتين على ان العلم بهما ليس ضروريا ولا نظريا لكن لما كان
الجواب عن لزوم اثبات الشي بنفسه المذكور في الشبهة السابقة يشتمل على تدقيق وتحقيق افردها عن
الشبه الاخرى الطاعنة الاولى من انكر افادته للعلم مطلقا اي زعم انه لا يفيده اصلا لا في الالهيات
ولا في غيرها وهم السمنية المنسوبة الى سومنات وهم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ وبانه لا طريق
الى العلم سوى الحس ولهم شبه الشبهة الاولى العلم بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم وحق ان كان ضروريا
لم يظهر خطاؤه لامتناع الخطاء في الضروريات والتالي باطل اذ قد يظهر للناظر بعد مدة بطلان ما اعتقده
وانه لم يكن علما وحقا ولذلك تبدل المذاهب وان كان نظريا لزم من انه قد يظهر صحة ما اعتقد بطلانه وبالعكس
وانت تعلم ان هذا منقوض باحكام الحس فانها ضرورية عندهم ومقبولة مع وقوع الغلط فيها وان كان
نظريا احتاج الى نظر آخر لان المستفاد من النظر الاول هو ذلك الاعتقاد كقولك مثلا العالم حادث
واما قولك هذا الاعتقاد علم وحق فهو قضية اخرى وقد فرضت نظرية فلا بد لها من نظر آخر بعدها
ويتسلسل اذ ينتقل الكلام الى الاعتقاد الحاصل من النظر الآخر وبعد العلم بكونه علما وحقا نظري ايضا
فلا بد من نظر ثالث بعده وهكذا الى ما لا نهاية له فان قلت اللازم من هذه الشبهة ان لا يحصل لنا
بالضرورة ولا بالنظر العلم بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم وحق ولا يلزم من هذا ان لا يكون ذلك
الاعتقاد في نفسه علما وحقا قلت قد عرفت انا ندعي كون ذلك الاعتقاد علما وحقا وان كونه كذلك
معلوم لنا فيكفي للخصم نفي المعلومية قلنا نختار انه ضروري وان كان حصوله عقيب النظر اذ قد عرفت
ان بعض الضروريات انما يحصل عقيبه كالعلم بان لنا لذة من ذلك النظر او المًا او غمًّا او فرحًا وذلك
قد يظهر للناظر بطلان ما اعتقده بنظره وانه لم يكن علما وحقا قلنا النظر الذي يظهر خطاؤه اي خطاء
الاعتقاد الحاصل منه لا يكون نظرا صحيحا والنزاع انما وقع في النظر الصحيح وكون الاعتقاد الحاصل بعده
علما وحقا لا في مطلق النظر صحيحا كان او فاسدا ويمكن ان يختار ايضا ما اختاره كونه نظريا ولا تسلسل لجواز انتهائه الى نظر
مع الكلية الموجبة او المهملة وكون العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيبه علم بديهيا كما مر من اختيار انه نظري وقال لا تسلسل
لان المقدمات القطعية المرتبة ترتيبا قطعيا كما تفيد الاعتقاد بالمنظور فيه تفيد ايضا العلم بكون ذلك الاعتقاد علما وحقا
فلا حاجة الى نظر آخر فقد اشتبه عليه الضروري الحاصل عقيب النظر بالنظري الشبهة الثانية المقدمتان لا يجتمعان في الذهن

١٦٥

معا لانا متى توجهنا الى حكم مقصود كما في تلك الحالة التوجه الى حكم آخر بالوجدان ثم لم يتحقق نظر مفيد للعلم اذ المقدمة
الواحدة لا تنتج اتفاقا وهذه منقوضة بافادة النظر للظن اذا كانت متفقا عليها بخلاف الشبهة الاولى والسابقة فان
الظن الضروري قد يظهر خطاؤه ويجوز اختلاف العقلاء فيه وتفاوته بالنسبة الى ظن آخر قلنا لا نم انه لا يجتمع مقدمتان في
الذهن بل قد يجتمعان وذلك كطرفي الشرطية فانهما قضيتان يجب اجتماعهما في الذهن ولولا اجتماعهما فيه لامتنع
الحكم بينهما بالتلازم اي اللزوم في المتصلات والتنافي في المنفصلات ويتبعه من فرق بان طرفي الشرطية قضيتان
بالقوة لا حكم بالفعل في شي منهما بخلاف مقدمتي النظر وكل من يعلم بالضرورة ان الحكم في احديهما لا يجامع
الحكم في الاخرى معه ثم اجاب عن الشبهة بانه لا يجب في الانتاج اجتماع المقدمتين معا بل يكفيه حصول
احديهما عقيب الاخرى بلا فصل اذ بذلك يتحقق النظر فيهما اعلى الحركة المفيدة لحصول النتيجة والتوجه
الى مقدمة غير العلم بها بل هو اي التوجه اليها هو النظر فيها وملاحظتها قصدا ولا يلزم من عدم اجتماع
النظرين اي التوجهين الى المقدمتين وملاحظتهما بالقصد تبيين اجتماع العلمين بالمقدمتين
والحاصل ان التفات النفس الى المقدمتين معا دفعة بالقصد ممتنع واما حضورهما عند النفس
بان تلاحظ احديهما قصدا وتتوجه بالقصد الى الاخرى عقيب الاولى بلا فصل فتحضر ان معا وان لم تكونا
ملحوظتين قصدا دفعة كطرفي الشرطية فليس ممتنعا وحضورهما على هذا الوجه هو المحتاج اليه في
الانتاج وتوضيح هذا الجواب انك اذا حدقت بصرك الى زيد وحده ثم حدقته كذلك الى عمرو والتهم عنده في
حال تحديقك الى عمرو كان عمرو مرئيا قصدا وزيد مرئيا تبعا لا قصدا كذلك اذا لاحظت ببصيرتك مقدمة
قصدا وانقلبت منها سريعا الى ملاحظة مقدمة اخرى كذلك كانت الثانية ملحوظة قصدا والاولى تبعا فقد
اجتمع العلمان وان لم يجتمع التوجهان الشبهة الثالثة النظر لو افاد العلم وعلم ان ذلك المفاد علم فمع
العلم بعدم المعارض المقاوم دفعه اي مع المعارض وظهوره للناظر يحصل التوقف لان الجزم بمقتضاهما
يوجب اعتقاد النقيضين وبمقتضى احدهما دون الآخر يوجب الترجيح بلا مرجح واذا لم يعلم عدم المعارض
وجوز وجوده لم يعلم ان ما افاده النظر علم بل جوز كون نقيضه حقا وعدمه ليس ضروريا والا لم يقع المعارض
اي لم يكتشف وجوده بعد النظر وكثيرا ما يكتشف فهو نظري ويحتاج الى نظر آخر يفيده وهو اي ذلك النظر
الآخر ايضا يحتمل قيام المعارض فلا يعلم ايضا ان ما افاده علم وحق الا بعد العلم بعدم ما يعارضه وليس ضروريا
بل نظري يحتاج الى نظر ثالث ويتسلسل فيتوقف حصول العلم من النظر على انظار غير متناهية قلنا
النظر الصحيح في المقدمات القطعية كما يفيد العلم بحقية النتيجة يفيد العلم بعدم المعارض بمعنى ان العلم
بان النتيجة حقة اي بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم متوقف على وجود النظر حاصل بعده بطريق الضرورة
دون الكسب وظهور الخطاء فيه بعد النظر الصحيح القطعي ممنوع على ما مر كذلك العلم بعدم المعارض
ضروري حاصل بعد ذلك النظر وانكشاف المعارض بعده ممنوع بل هذا ادل بان يكون ضروريا لان
العلم الاول متوقف عليه ولم يرد بافادة النظر الصحيح القطعي للعلم بحقية النتيجة والعلم بعدم المعارض
انهما علمان نظريان مستفادان من ذلك النظر بطريق الكسب كما توهم فانه باطل لان المكتسب منه
هو العلم بالنتيجة نفسها لا العلم بان النتيجة حقة او بان المعارض معدوم بل اراد انه اذا لوحظ النتيجة من حيث انها
نتيجة لذلك النظر ولوحظ معنى الحقية جزم بانها حقة جزما بديهيا لا يتوقف الا على تصور طرفيه وكذا اذا
لوحظ المعارض من حيث انه معارض لذلك النظر ولوحظ معنى العدم جزم بانه معدوم قطعا الا ترى الى
قوله فعدم المعارض في نفس الامر ضروري اي يعلم بالضرورة ان معارض النظر الصحيح في المقدمات القطعية

معدوم في نفس الامر الشبهة الرابعة النظر اما ان يستلزم العلم بالمنظور فيه اولا والاول ينافي كون عدم العلم بالمنظور فيه شرطا له اي للنظر لان عدم اللازم ينافي وجود الملزوم فلا يكون شرطا له لكن عدم العلم بالمنظور فيه شرط للنظر كيلا يلزم تحصيل الحاصل على ما سيأتي والثاني وهو ان لا يستلزم النظر العلم بالمنظور فيه هو المط قلنا يستلزمه بمعنى انه يستعقبه عادة كما هو مذهبنا او اعدادا او توليدا على مذهب الحكماء والمعتزلة فاذا تم النظر حصل العلم كما انه اذا تمت الحركة الحسية وصل الى المكان الذي قصد بها الحصول فيه لا بمعنى انه يعني النظر علة موجبة له اي للعلم بالمنظور فيه كما ان حركة اليد علة لحركة المفتاح حتى يلزم اجتماعهما في الزمان معا وذلك الاستلزام الذي هو بمعنى الاستعقاب لا ينافي كون عدم العلم بالمنظور فيه شرطا له اي للنظر الشبهة الخامسة المطلوب اما معلوم فلا يطلب بالنظر لاستحالة تحصيل الحاصل او لا فاذا حصل لم يعرف انه المط فلا يحصل العلم بان النظر يفيد العلم بالمط قلنا معلوم تصورا فاما قد تصورنا النسبة مع طرفيها غير معلوم تصديقا ثبوت النسبة او انتفاؤها فتميز المط عند حصوله عن غيره بتصورنا وتعرف انه المط وانما حصل الجواب بالمط التصديقي لان المتنازع فيه هو النظر الواقع في التصديقات كما اشير اليه وستعرف بعض الشبه السالفة وتلك الشبهة السادسة ان دلالة الدليل اي افادة النظر فيه العلم بالمدلول ان توقفت على العلم بدلالته عليه على ذلك المدلول لزم الدور لان العلم بدلالة الدليل على المدلول يتوقف على العلم بالمدلول ضرورة ان العلم بالاضافة مسبوق بالعلم بالمضافين فيتوقف كل واحد من العلم بالمدلول وافادة النظر اياه على الآخر والا اي وان لم يتوقف افادة النظر على العلم بالدلالة لزم كون الدليل دليلا وكون النظر فيه مفيدا للعلم بالمدلول وان لم نعرفه ولم نعلم وجه دلالته عليه وانه باطل لان الدليل اذا لم نعرف وجه دلالته على المدلول كان اجنبيا منقطع التعلق عنه فلا يكون النظر فيه مفيدا للعلم به قلنا لا تتوقف افادة النظر في الدليل العلم بالمدلول على العلم بدلالته عليه بل تتوقف على العلم بوجه دلالته عليه ووجه الدلالة في الدليل غير كونه دليلا موصلا بالفعل الى العلم بالمدلول فانه اي وجه الدلالة الامر الذي بحسبه ولاجله ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول وهو متحقق في الدليل نظر فيه ناظر ام لا وكونه دالا بالفعل على المدلول امر اضافي مقيس الى المدلول يعرض له بعد النظر فيه وافادته اي افادة النظر فيه للعلم بالمدلول مثلا وجه دلالة العالم على الصانع هو الحدوث او الامكان الثابت له في نفسه قبل ان يتعلق به نظر وهو الذي يتوقف على العلم به افادة النظر في العالم للعلم بالصانع واما دلالته عليه بالفعل فمتوقفة على النظر فح فلا يلزم الدور ولا كون النظر فيما هو اجنبي عن المدلول الشبهة السابعة العلم بعده اي بعد النظر اما واجب لازم الحصول بحيث يمتنع انفكاكه عنه فيقبح التكليف به بذلك العلم لكونه غير مقدور ح بل هو اضطراري كالعلم الضروري فيكون حكمه حكمه في امتناع الزوال والخروج عن القدرة والاختيار وانه اي قبح التكليف بالعلم والحاصل بعد النظر خلاف الاجماع لكونه واقعا كما في معرفة الله سبحانه او لا يجب فيجوز انفكاكه عن النظر فلا يكون افادته اياه مجزوما بها وهو المط عند نا قلنا هو واجب الحصول بعده والتكليف انما هو بالنظر المقدور لا بالعلم النظري الواجب الحصول كذا ذكره الآمدي وسيرد عليك ان هذا المعنى اضافي وجوب النظر وقد عليه بان الاجماع منعقد على ان معرفة الله تع واجبة فيكون مكلفا بها وجعل ايجابها راجعا الى ايجاب النظر فيها عدول عن الظاهر فالاولى في الجواب ما ذكره الامام الرازي من ان النظري الواجب الحصول حكمه حكم الضروري الا في المقدورية فانهما فان الانسان لا يمكنه ان يعتقد ما يناقض الضروري اذ الموجب للحكم فيه تصور طرفيه فاذا اوجب تصورهما حكما ايجابيا لم يمكنه بعد تصورهما ان يعتقد السلب بينهما بخلاف النظري لان موجبه النظر فاذا اغفل عن النظر امكنه ان يعتقد ما يناقض ذلك النظري فيكون النظري مع وجوب حصوله عن النظر مقدورا للبشر فلا يقبح التكليف وايضا ان التكليف متعلق بالنظري الذي هو غير مقدور فهذا الذي ذكرتموه من قبح التكليف بغير المقدور انما يلزم المعتزلة

القائلين

الناقضين للاخير القائلين بحكم العقل في تحسين الافعال وتقبيحها ولا يلزمنا فان جميع الافعال حسنة بالنسبة الى الشارع جائز الصدور عنه عندنا الشبهة الثامنة لو افاد النظر العلم فاما ان يكون ذلك العلم معه او بعده والاول باطل لان النظر مضاد للعلم بالمنظور فيه ومشروط بعدمه وكذا الثاني باطل ايضا لجواز طرو ضد للعلم بعده اي بعد النظر بلا مهلة كنوم او موت او غفلة فلا يتصور ح حصول العلم بعده قلنا يفيده بعده بشرط عدم المانع كما ادعيناه اليه عند تقرير المبحث حيث قلنا كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ضد للعلم يفيده الشبهة التاسعة لو افاد النظر العلم لكان ذلك النظر واقعا في الدليل وهو باطل لانا اذا نظرنا واستدللنا بدليل كالعالم على وجود الصانع مثلا فموجبه اي موجب ذلك الدليل الذي نظرنا فيه اما ثبوت الصانع في نفس الامر او العلم به وكلاهما بط اما الاول فلانه يلزم ح من عدم ذلك الدليل ان لا يثبت الصانع في الواقع لان انتفاء الموجب المعين يستلزم انتفاء موجبه المستفاد منه وهو ظاهر البطلان فانه تعالى يستحيل عليه العدم اوجد العالم او لم توجد واما الثاني فلانه يلزم ح ان لا يسمى الدليل بتقدير عدم النظر فيه وافادته للعلم دليلا اذ المفروض ان موجبه اللازم له هو العلم فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم وهو ايضا باطل لان الادلة ادلة في نفسها سواء نظر فيها واستفيد العلم منها ام لا قلنا انه اي الدليل الذي نظر فيه واستدل به يوجب وجود الصانع الى ما ذكرتم من غير ان يكون محصلا له في الواقع ولا يلزم من نفي الملزوم الذي لا مدخل له في حصول لازمه نفي اللازم او يوجب العلم به اي هو بحيث متى علم ونظر فيه علم وجود الصانع وهذه الحيثية لا تفارق الدليل نظر فيه ام لا وذلك لان هذه الحيثية هي الدلالة بالامكان وهي متفرعة على وجه الدلالة فقط وهي المعتبرة في كون الدليل دليلا لا الدلالة بالفعل المتوقفة على النظر فيه الشبهة العاشرة الاعتقاد الجازم قد يكون علما لكونه مطابقا لموجب وقد يكون جهلا لكونه غير مطابق مستندا الى شبهة او تقليد ولا يمكن التمييز بينهما لوجود اشتراكهما في الجزم والاستناد الى ما يحكم انه موجب سماعه من يقول الجهل مماثل للعلم فاذن ما اذا امنا ان يكون الحاصل عقيب النظر جهلا مستندا الى شبهة لا علما مستندا الى موجب حقيقي قلنا هذا الذي ذكرتم انما يلزم المعتزلة القائلين بالتماثل بينهما واما نحن فنقول اذا حصل للناظر العلم بالمقدمات الصادقة القطعية وترتيبها المفضي الى المط فانه يعلم بالبديهة ان اللازم عنه علم لا جهل مخالف للعلم في الحقيقة ولا يمكنهم التخلص عن هذا الاشكال بتمييز العلم عن الجهل بركون النفس اليه دون الجهل فان ذلك التمييز بالركون مع التماثل بينهما مشكل لان حكم المتماثلين واحد فكيف يتصور الركون الى احدهما دون الآخر وايضا فيلزمهم الكفرة المصرون على اعتقاداتهم الباطلة الراكنون اليها على سبيل الاطمينان التام وقيل للمعتزلة ان يتخلصوا عنه بان المتماثلات تختلف بالعوارض فاذا حصل النظر الصحيح في القطعيات يتبين بالبديهة ان اللازم منه علم لا جهل يخالفه في بعض عوارضه الطائفة الثانية من المنكرين المهندسون قالوا انه اي النظر يفيد العلم في الهندسيات والحسابيات لانها علوم قريبة من الاوهام منتظمة لا يقع فيها غلط دون الالهيات فانها بعيدة عن الاذهان جدا والغاية القصوى فيها الظن والاخذ بالاحرى والاخلق بذاته تعالى وصفاته لا يتصور لا بالضرورة وهو ظاهر ولا بالنظر اما لانه لا شيء من التصورات بنظري كما ذهب اليه جمع واما لانه اما بالحد وهو مختص بالمركب ولا تركيب في الحقائق الالهية او بالرسم وانه لا يفيد العلم بالكنه والتصديق بها فرع التصور فامتنع التصديق ايضا قلنا لا انها لا تتصور بخفائها قطعا لجواز ان يخلق الله تعالى فينا العلم بكنه حقيقته وحقائق صفاته ابتداء او يكون هناك لازم ينتقل الذهن منه الى كنه حقائقها فانه غير ممتنع وان لم يكن ح انتقال من اللازم الى كنه الملزوم ايا كان وان سلم انها لا تتصور بالكنه اصلا فيكفي للتصديق اليقيني تصورها بعارض ما وهو حاصل بلا شبهة ثم هذا الذي ذكرتموه يلزمكم في

النظر لانه ايضا تصديق متفرع على التصور فيجب ان لا يكون حاصلا في الالهيات فما هو جوابكم فهو بعينه جوابنا
الثاني اقرب الاشياء الى الانسان واولاها بان يكون معلوما له حقيقته واحواله هويته التي يشير اليها بقوله انا
وانها غير معلومة لا من حيث التصديق بوجودها فانه بديهي لا خلاف فيه بل من حيث تصورها بكنهها ومن حيث
التصديق باحوالها من كونها عرضا او جوهرا مجردا او جسمانيا منقسما او غير منقسم الى غير ذلك من صفاتها اذ قد كثر الخلاف
فيها كثرة لا يمكن معها مع تلك الكثرة الجزم بشيء من الاقوال المختلفة المتنافية التي ذكرت فيها في تلك الهوية كما ستقف
عليها على تلك الاقوال في مباحث النفس فلو كان النظر مفيد العلم بتلك الهوية وصفاتها لما اختار العقلاء الناظرون
فيها اقوالا متنافية واذا كان اقرب الاشياء اليه كذلك اي بحيث لا يفيد النظر فيه علما فما ظنك بما بعد عنه وافادة
النظر فيه العلم وهذا من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لا من القياس الفقهي كما ترى قلنا لا نم ان هويته الانسان
غير معلومة له اصلا وكثرة الخلاف فيها لا تدل الا على العسر اي عسر معرفتها واما انه لا يستطاع اي لا يستطاع معرفتها
او عدمها فلا تدل عليه تلك الكثرة لجواز ان تكون معلومة بصحة بعض تلك الانظار وفساد باقيها فلم يثبت ما ذكرتم
ان هناك نظرا صحيحا لا يفيد علما بل يثبت ان تمييز النظر الصحيح عن غيره مشكل جدا فيكون ذلك في الالهيات
اشكل ولا نزاع فيه الطائفة الثالثة الملاحدة قالوا النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله بلا معلم يرشدنا الى معرفته
ويدفع الشبهات عنا والرد عليهم بوجهين احدهما ان المعلم ولا بد منه ان علم صدقه اي اخباره بصدقه في اقواله
لزم الدور لان اخباره هذا انما يفيد العلم بصدقه فيها بعد علمنا بصدقه في اقواله كلها حتى يتحقق عندنا صدقه
في هذا الاخبار وان علم صدقه فيما يخبر عن الله بالعقل ففيه كفاية في معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم واجيب
عن هذا الوجه بانه قد يشارك العقل قوله في العلم بصدقه بان يضع المعلم مقدمات يعلم بالعقل منها صدقه فيكون
العلم بصدق المعلم مستفادا منهما معا فلا دور ولا كفاية الوجه الثاني لو لم يكف العقل في معرفته تعالى
لاحتاج المعلم فيها الى معلم آخر وتسلسل واجيب عنه بانه قد يكفي عقله لكونه مؤيدا من عند الله بخاصية يقتضي كمال
عقله واستقلاله في معرفته دون عقل غيره او ينتهي الى الوحي اي ان سلم احتياجه الى معلم آخر لم يلزم
التسلسل لجواز الانتهاء الى النبي الذي يعلم الاشياء بالوحي والمعتمد في الرد عليهم دعوى الضرورة
فان من علم المقدمات الصحيحة القطعية المناسبة لمعرفة الله على صورة منتجة للنتيجة استلزاما ضروريا كما
في الاقيسة الكاملة حصل له المعرفة قطعا كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر فالعالم له مؤثر وما يقال من ان العلم
بتلك المقدمات على تلك الصورة حالا يحصل الا بمعلم مكابرة صريحة نعم اذا كان هناك معلم كان الامر اسهل وهذا
المعتمد انما يصرح على من قال النظر لا يفيد العلم في معرفة الله واما من قال انه يفيده فان مقدمات اثبات
الصانع وصفاته يستلزم العلم بها يقينيا لكن العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة في الآخرة ولا يكمل
به الايمان في الدنيا كالماخوذ من غير النبي فانه لا يتم به الايمان الا بالاقرار بالنبي الى قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس
حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا ذلك منه ما كان يقبل
قولهم لم يرد عليه ذلك المعتمد الذي ذكرناه وطريق الرد عليه اجماع من قبلهم من الامة على حصول النجاة
بالمعرفة الحاصلة بلا معلم والآيات الآمرة بالنظر في معرفة الله سبحانه منكرة لمن تركه في معرض الهداية الى سبيل
النجاة من غير ايجاب التعلم فدلت دلالة ظاهرة على ان التعلم غير محتاج اليه في النجاة فهذه الآيات طريق
آخر للرد عليهم لهم اي للملاحدة وجهان آخران احدهما ان الخلاف بين العقلاء في المعرفة كثرة لا تحصى
ولو كان العقل باستعمال النظر كافيا فيها لما كان الامر كذلك بل كانت العقلاء الناظرون فيها متفقين
على عقيدة واحدة قلنا ذلك الخلاف انما وقع لكون بعض تلك الانظار الصادرة عنهم فاسدا فترتب

عليها

عليها عقائد باطلة وذلك لا ينفعكم ولا يضرنا فان المفيد للعلم عندنا انما هو النظر الصحيح لا الفاسد ثم دل
الاختلاف المذكور على صعوبة التمييز هناك بين صحيح النظر وفاسده وهو مسلم ثم نرى الناس محتاجين
الى معلم في العلوم الضعيفة التي يكتفى فيها بادنى فطن كالنحو والصرف والعروض لا يستغنون فيها عن
المعلم فكيف لا يحتاجون اليه في العلوم الغويصة التي هي ابعد العلوم عن الحس والطبع اي الى المعلم فيها اليقينيات
قلنا الاحتياج الى المعلم بمعنى العسر اي عسر حصول المعرفة بدونه مسلم وما ذكرتم يدل عليه واما بمعنى الامتناع فلا نسلمه
ولا نعتقده كما تكلم المقصد الرابع في كيفية افادة النظر الصحيح للعلم بالمنظور فيه والمذاهب التي تعتقد بها
ثلاثة مبنية على اصول مختلفة الاول مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري انه اي حصول العلم عقيب النظر بالعادة وانما
ذهب الى ذلك بناء على ان جميع الممكنات مستندة عنده الى الله سبحانه ابتداء اي بلا واسطة وعلى انه تعالى
قادر مختار فلا يجب عنه صدور شيء منها ولا يجب عليه ايضا ولا علاقة بوجه من الحوادث المتعاقبة الا باجراء
العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة النار والري بعد شرب الماء فليس للمماسة والشرب
مدخل في وجود الاحراق والري بل الكل واقع بقدرته واختياره تعالى فله ان يوجد المماسة بدون الاحراق وان
يوجد الاحراق بدون المماسة وكذا الحال في سائر الافعال واذا تكرر صدور فعل منه وكان دائما او اكثريا يقال
انه فعله باجراء العادة واذا لم يتكرر او تكرر قليلا فهو خارق للعادة او نادر ولا شك ان العلم بعد النظر ممكن
حادث محتاج الى المؤثر ولا مؤثر الا الله تعالى فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا عليه وهو دائم او اكثري فيكون
عاديا الثاني مذهب المعتزلة انه اي حصول العلم بعد النظر بالتوليد وذلك انهم لما اثبتوا لبعض الحوادث مؤثرا غير الله
قالوا الفعل الصادر عنه اما بالمباشرة واما بالتوليد ومعنى التوليد عندهم كما سياتي ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر
كحركة اليد والمفتاح فان حركة اليد اوجبت لفاعلها حركة المفتاح فكلتاهما صادرتان عنه الاولى بالمباشرة
والثانية بالتوليد والنظر فعل للعبد واقع بمباشرته اي بلا توسط فعل آخر منه يتولد منه فعل آخر هو العلم بالمنظور
فيه وطريق الرد على المعتزلة ما سياتي في ابطال قاعدة التوليد واعلم ان تذكر النظر لا يولد العلم عندهم فعابه
الاصحاب ابتداء النظر بالتذكر الزاما لهم حيث قالوا النظر المتجدد يولد العلم اتفاقا فوجب ان يكون النظر
المبتدأ كذلك اذ لا فرق بينهما بالنسبة الى استلزام العلم بالمنظور فيه واجابوا اي المعتزلة بانا انما قلنا بعدم
تولد التذكر لعلة جارية لا توجد في ابتداء النظر هي عدم مقدورية التذكر فانه يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منا
فيكون من افعاله تعالى ولو كان مولدا للعلم بالمنظور فيه لكان ذلك العلم ايضا من افعاله ويلزم من هذا
ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية اذ هو تكليف بفعل الغير وهو قبيح فان صح ما ذكرنا من عدم
مقدورية التذكر بطل القياس الفقهي الذي ذكرتموه لان العلة غير مشتركة والا اي وان لم يصح ما ذكرناه من
من عدم مقدورية التذكر منعنا الحكم الذي هو عدم التوليد والتزمنا التوليد ثمه اي في التذكر فان ابا هاشم
صرح بان التذكر السانح للذهن بلا قصد من العبد لا يولد العلم التابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله تعالى
والذي يفعله العبد بقصده واختياره فهو يولده لان ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله واعلم
انه اي قياس الاصحاب قياس لغوي مركب الاصل والخصم فيه من منع وجود الجامع في الفرع ومنع وجود
الحكم في الاصل فانه يقول عدم التوليد في التذكر معلل عندي بعدم المقدورية فان صح هو لم يوجد العلة في الفرع الذي
هو ابتداء النظر وان لم يصح عدم المقدورية في التذكر منعنا عدم توليده وايضا جواب آخر للمعتزلة عن قياس
الاصحاب بالفرق قالوا التذكر انما يكون بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله فلا يلزم من عدم توليد التذكر
ليلا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء النظر الذي لا يلزمه هذا المحال الثالث مذهب الحكماء انه سبيل الاعداد

فان المبدأ الذي يستند اليه الحوادث في عالمنا هذا موجب عندهم عام الفيض ويتوقف حصول الفيض منه على
استعداد خاص يستدعيه اي ذلك الفيض والاختلاف في الفيض انما هو بحسب اختلاف استعدادات
القوابل فالنظر يعد الذهن اعدادا تاما والنتيجة تفيض عليه من ذلك المبدأ وجوبا اي لزوما عقليا وههنا مذهب
آخر اختاره الامام الرازي وهو ان يسمى العلم الحاصل عقيب النظر واجب لازم حصوله عقيبه عقلا غير متولد منه
قيل اخذ هذا المذهب من القاضي الباقلاني وامام الحرمين حيث قالا باستلزام النظر للعلم على سبيل
الوجوب من غير تولد ورد بان مرادهما الوجوب العادي دون العقلي اما وجوبه عقلا فلانا نعلم ضرورة
وبديهة ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة
امتنع ان لا يعلم ان العالم حادث وهذا الاستدلال جار في سائر الاشكال وما قبله اذا اعتبرت ما حوده
مع ما يحتاج اليه من بيانات ههنا واما انه غير متولد من النظر فلاستناد جميع الممكنات والحوادث الى الله تعالى
ابتداء فيكون العلم عقيب النظر واقعا بقدرته لا بقدرة العبد وهذا المذهب لا يصح مع القول باستناد جميع
الى الله ابتداء وكونه قادرا مختارا وانه اي ومع القول بانه لا يجب على الله شيء اذ لا وجوب عن الله كما يزعمه
الحكماء القائلون بانه موجب لا مختار ولا وجوب عليه ايضا كما يزعمه المعتزلة وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء
في استناد الاشياء الى الله سبحانه وجوز ان يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون
بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما يقوله المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم
وتجويز بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعله بايجاد ما يوجبه
وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون باثر القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعري ومع ذلك
النظر صادر بايجاد الله وموجب للعلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه المقصد الخامس
شرط النظر اما مطلقا سواء كان صحيحا او فاسدا فبعد الحياة امران احدهما وجودي وهو وجود العقل الذي
هو مناط التكليف وسياتي تفسيره والثاني عدمي وهو عدم ضده اي ضد النظر وهو ما ينافيه فمنه ما هو عام
لسائر النظر وغيره وهو كل ما هو ضد للادراك مطلقا من النوم والغفلة والغشية فانه يضاد النظر
لاستلزامه الادراك ومنه ما هو خاص لسائر النظر المخصوصة وهو العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب
واما العلم به من وجه آخر فلا بد منه ليمكن طلبه والجهل المركب به اعني الجزم به على خلاف ما هو عليه اذ صاحبهما
لا يتمكن من النظر فيه اما صاحب الاول فلامتناع طلب العلم مع حصوله واما صاحب الثاني فلانه جازم بكونه
عالما وذلك يمنعه من الاقدام على النظر اما لانه صارف عنه كالامتلاء عن الاكل واما لانه مناف للشك
الذي هو شرط النظر عند ابي هاشم فان قلت اذا كان العلم بالمطلوب مضادا للنظر منافيا له فماذا
نقول فيمن يعلم شيئا بدليل ثم ينظر فيه ثانيا ويطلب دليلا آخر فيلزم ح اجتماع المتنافيين قلت البحث ههنا
في وجه دلالة الدليل الثاني يعني ان المقصود بالنظر ههنا ليس هو العلم بالمنظور فيه الذي هو النتيجة
بل العلم بوجه دلالة الدليل الثاني عليه وهو اي هذا الوجه غير معلوم فلا يلزم ههنا طلب الحاصل بخلاف
ما اذا قصد به العلم بالمنظور فيه فانه يستلزم طلبه مع كونه حاصلا والغاية في طلب العلم بوجه الدلالة في
الدليل الثاني زيادة الاطمئنان بتعاضد الادلة فعدم العلم بالمنظور فيه شرط للنظر الذي يطلب به العلم
بالمنظور فيه واما عدم الظن به على ما هو عليه او على خلافه فليس شرطا له واما الشرط للنظر الصحيح على
الخصوص فامران ان يكون النظر في الدليل وشعره دون الشبهة وهي التي تشبه الدليل وليست به والثاني
ان يكون النظر في الدليل من جهة دلالته على المدلول وهي امر ثابت للدليل يعقل الذهن بملاحظته من

الدليل

الدليل الى المدلول كالحدوث او الامكان للعالم فان النظر في الدليل لا من جهة دلالته لا يستلزم ولا يوصل الى المطلوب لانه
بهذا الاعتبار اجنبي منقطع التعلق عنه كما اذا نظر في العالم باعتبار صغره او كبره وطوله او قصره المقصد السادس
النظر في معرفة الله اي لاجل تحصيلها واجب اجماعا منا ومن المعتزلة واما معرفة الله تعالى فواجبة اجماعا من الامة
واختلف في طريق ثبوته اي ثبوت وجوب النظر في المعرفة فهو يعني طريق الثبوت عند اصحابنا السمع وعند
المعتزلة العقل اما اصحابنا فلهم في اثبات وجوب النظر المودي الى المعرفة مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر
من الآيات والاحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله
فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها فقد امر بالنظر في دليل الصانع وصفاته والامر للوجوب كما
هو الظاهر المتبادر منه ولما نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب
قال عليه الصلوة والسلام ويل لمن لاكها اي مضغها بين لحييه اي جانبي فمه ولم يتفكر فيها فقد اوعد بترك التفكر في
دلائل المعرفة فهو واجب اذ لا وعيد على ترك غير الواجب وهذا المسلك لا يخرج عن كونه ظنيا غير قطعي الدلالة لاحتمال
الامر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل الآحاد المسلك الثاني وهو المعتمد في اثبات وجوب النظر ان معرفة
الله واجبة اجماعا من المسلمين كافة وقد تمسك في ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لما ذكر من احتمال
صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق لغة على الظن الغالب في ذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر كما ذكره
الامام الرازي وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب كوجوبه وعليه اشكالات الاول ان وجوب
المعرفة يتوقف على امكانها وليس امكانها باعتبار كونها ضرورية لان الانسان لو خلي ودواعي نفسه من مبدا
نشوه من غير نظر لم يجد من نفسه العلم بذلك اصلا والضروري لا يكون كذلك بل باعتبار كونها نظرية مستفادة في النظر
فعلى هذا امكان معرفة الله فرع افادة النظر العلم مطلقا اي في الجملة وفي الالهيات خاصة وفيها اي فيما ذكر منع وقد مر الاشكال
عليه اي على كل واحد منها في تقرير مذاهب السمنية والمهندسين والملاحدة قلنا وقد مر ايضا الجواب عنه اي عن
ذلك الاشكال الثاني انا وان سلمنا امكان معرفته تعالى لكن لا نم امكان وجوبها شرعا لان وجوبها كذلك انما
يكون بايجاب الله وامره وهو غير ممكن اذ ايجاب المعرفة اما للعارف به تعالى وهو تحصيل الحاصل اي تكليف
بتحصيله وذلك ممتنع او لغيره وهو تكليف الغافل فان من لا يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه اياه وهو ايضا باطل
قلنا المقدمة الثانية القائلة بان تكليف غير العارف باطل لكونه غافلا ممنوعة اذ شرط التكليف فهمه وتصوره
لا العلم والتصديق به كما مر من ان الغافل من لا يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف لا من لا يعلم انه مكلف الثالث
سلمنا امكان وجوب المعرفة شرعا لكن لا نم وقوعه فوجوبه لكم اجماع الامة على ذلك قلنا لا يمكن الاجماع منهم على
وجوبها عادة كيف اي كالاجماع منهم على اكل طعام واحد وعلى كلمة واحدة في آن واحد قلنا يجوز الاجماع منهم فيما
يوجد فيه امر جامع لهم عليه كوجوب المعرفة مثلا ثم يتفق الجامع بقوله من توفر الدواعي الى انقياد الشريعة ومعرفة
احكامها وقيام الدليل الظاهر على ذلك المجمع عليه وما ذكرتم من الاجماع على طعام واحد او كلمة واحدة
لا جامع لهم عليه بل شهواتهم بحسب امزجتهم وحالاتهم متخالفة داعية الى عدم الاتفاق فيه الرابع الاجماع ان ثبت
في نفسه امتنع نقله الينا فلا يصح ان يتمسك به وانما امتنع نقله لانتشار المجتهدين في مشارق الارض
ومغاربها فلا يعرفون باعيانهم فكيف يعرف اقوالهم وجواز خفاء واحد منهم اما لخموله او لوقوعه في بلاد الكفار اسيرا
وجواز كذبه في قوله ان الحكم عندي كذا بناء على احتراز من المخالفة المفضية الى المفسدة ولا شك ان المعتبر
اعتقاده لا مجرد قوله بموته وجواز رجوعه عما افتى به لتغير اجتهاده قبل فتوى الآخر بفتح الخاء وكسرها وايضا
نقل الاجماع بطريق التواتر ممتنع عادة وبطريق الآحاد لا يفيد في القطعيات قلنا ما ذكر تمويه

منصوص مما علم الاجماع عليه بطريق التواتر كالاركان الاسلامية من وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان
وغيرهما وتقديم الدليل القاطع على الظنی ه ان سلم نقله بعد تسليم امكانه وامكان نقله فليس بحجة لجواز
الخطاء على كل اى كل واحد من المجتهدين فكذا يجوز الخطاء على الكل من حيث هو كل فلا يكون قولهم حجة
قطعية ولان انضمام الخطاء الصادر من احدهم على انفراده الى الخطاء الصادر من واحد آخر وهكذا الا ان يشملهم
الخطاء باسرهم لا يوجب الصواب بل يوجب كون الكل على الخطا قلنا كون الاجماع حجة قطعية معلوم بالضرورة
من الدين فيكون التشكيك فيه بالاستدلال في مقابلة الضرورة سفسطة لا يلتفت اليها ولا يلزم من
جواز الخطاء على كل واحد جواز الخطاء على الكل المجموعي لتغايرهما وتغاير حكمهما فان كل واحد من الانسان
تسعه هذه الدار ولا تسع كلهم واما احتمال انضمام الخطا الى الخطاء حتى يعم الكل فمدفوع بما علم من الدين ضرورة
وبما ثبت بالادلة من عصمة الامة وتمنع وقوع الاجماع عليه على وجوب المعرفة بل الاجماع واقع على خلافه وذلك
لتقرير النبی والصحابة واهل سائر الاعصار الى عصرنا هذا العوام على ايمانهم وهم الاكثرون في كل عصر مع
عدم الاستفسار عن الدلائل الدالة على الصانع وصفاته بل مع العلم بانهم لا يعلمونها قطعا اذ غاية مجهودهم
الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا يقين معه ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم قلنا
كانوا يعلمون انهم يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابی البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير افسماء ذات
ابراج وارض ذات فجاج لا يدل على اللطيف الخبير عادة اى غاية ما في الباب انهم قصروا عن التحرير والتوضيح
للمقاصد العرفانية والتقرير والتفصيل للدلائل الدالة عليها وذلك التقصير لا يضر فان المعرفة الواجبة اعم من
الاجمالية التي لا يقدر معها على التحرير والتقرير ودفع الشبه والشكوك والتفصيلية التي يقدر معها على ذلك او نقول
ان العرفان التفصيلي واجب لكنه فرض كفاية فان الوجوب الذي ادعيناه اعم من ذلك اى من فرض الكفاية وفرض
العين ايضا والحاصل ان المعرفة على وجهين احدهما فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قرروا على ايمانهم والآخر
فرض كفاية وهو حاصل لعلماء الاعصار السابقة سلمنا انعقاد الاجماع على وجوب المعرفة لكن لا نم انها لا تتم الا بالنظر
كما ادعيتم بل قد تحصل المعرفة بالالهام والتوجه التام كما قال به حكماء الهند فانهم اذا ارادوا حصول شیء من
المعرفة وغيرها حصروا همتهم اليه وسلطوا اوهامهم عليه واعرضوا عما يعوقهم عنه بالكلية حتى يحصل لهم مطلوبهم
او التعليم كما يقول به الملاحدة او التصفية كما يقول به الصوفية فانهم قالوا رياضة النفس بالمجاهدات وتجريدها
عن الكدورات البشرية والعوائق الجسدية والتوجه الى الحضرة الصمدية والتزام الخلوة والمواظبة على الذكر
والطاعة تفيد العقائد الحقة التي لا يحوم حولها شائبة ريبة واما اصحاب النظر فيعرض لهم في عقائدهم الشكوك
والشبهات الناشية من ادلة الخصم قلنا كل ذلك يحتاج الى معونة النظر فان القائل بالتعليم لا ينكر النظر
بل يقول هو وحده لا يفيد المعرفة بل يحتاج في افادتها الى قول الامام وشبه النظر بالبصر بالنظر
بالبصر وقول الامام بضوء الشمس فكما انه لا يتم الابصار الا بهما كذلك لا تحصل المعرفة الا
بمجموعهما والالهام على تقدير ثبوته لا يأمن صاحبه انه من الله فيكون حقا او من غيره فيكون باطلا
الا بعد النظر وان لم يقدر على تقريره وتحريره وكذا الحال في التصفية الا ترى ان رياضة
المتطلس من اليهود والنصارى يؤديهم الى عقائد باطلة فلابد من الاستعانة بالنظر
او قلنا المراد انه لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر فان التعليم والالهام من فعل الغير
فليس شیء منها مقدورا لنا واما التصفية كما هو حقها فتحتاج الى مجاهدات شاقة ومخاطرات
كثيرة فلا يفي بها المزاج فهي في حكم ما لا يكون مقدورا او قلنا تحصيه اى وجوب النظر في المعرفة

لم لا

بمن لا طريق له اليها الا النظر وذلك بان لا يكون ممكنا الامنه كجمهور الناس اذ من عرف الله بغيره
من الطرق النادرة التي يوصل الى معرفته لم يجب النظر عليه النافين سلمنا ان المعرفة لا تحصل الا بالنظر
لكن لا يلزم من هذا وجوب النظر اذ الدليل الذي بينتموه عليه منقوض بعدم المعرفة والشك فان
تحصيل المعرفة كما يتوقف على النظر يتوقف ايضا على عدمها لامتناع تحصيل الحاصل وكذلك يتوقف على الشك
عند بعضهم مع انه ليس يلزم من وجوب تحصيل المعرفة وجوب عدم المعرفة ولا وجوب الشك اتفاقا قلنا
الكلام فيما يكون الوجوب مطلقا والمقدمة يعنی ما لا يتم الواجب الا به مقدورة والوجوب ههنا اى
وجوب المعرفة عند الكل فان العارف لا يجب عليه تحصيل المعرفة او الشك عند من يقول بان تحصيل
المعرفة بالنظر يجب ان يكون مسبوقا بالشك واذا كان وجوب الواجب مقيدا بوجود مقدمته لم يستلزم
وجوبه كوجوب الزكوة والحج اذ ليس تحصيل النصاب والاستطاعة واجبا فان قلت اذا كان
وجوب المعرفة مقيدا بما ذكرتم لم يكن المعرفة من قبيل الواجب المطلق فلا يلزم وجوب مقدمتها
قلت وجوبها مطلق بالقياس الى النظر وان كان مقيدا بالقياس الى ما ذكرنا فان الاطلاق والتقييد
ما يختلف بالاضافة الا ترى ان وجوب الصلوة مقيد بوجود العقل وان لم يكن مقيدا بوجود الطهارة
ومن ثمه عرف الواجب المطلق بما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك الناسع لا نم
ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب شرعا لان الوجوب الشرعي اما خطاب الله او مترتب عليه
ويجوز ان يتعلق خطابه بشیء ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشیء قلنا المعرفة غير مقدورة بالذات
اى لا يمكن ان يتعلق بها القدرة ابتداء بل هی مقدورة باتحاد السبب المستلزم اياها فايجابها ايجاب
لسببها المقدور الذي هو النظر وذلك كمن يؤمر بالقتل الذي هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له بذاته فانه
امر له بمقدوره الذي هو السبب الموجب للازهاق وهو ضرب السيف قطعا اى هو امر بذلك المقدور
يقينا اذ لا تكليف بغير المقدور شرعا وتلخيصه ان المقدمة اذا كانت سببا للواجب اى مستلزمة
اياه بحيث يمتنع تخلفه عنه فايجاب الواجب ايجاب المقدمة في الحقيقة اذ القدرة لا تتعلق الا بها لان القدرة
على المسبب باعتبار القدرة على السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعي وان تعلق في الظاهر
بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتاويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور
فاذا كلف بالمسبب كان تكليفا باحداث سببه لان القدرة انما يتعلق بالمسبب من هذه الجهة بخلاف ما
اذا كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة والمشی للحج فان الواجب ههنا
يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا لمقدمته وقد يجاب عنه بانه اى العبد لو كان مامورا
بالشیء مطلقا دون ما يتوقف ذلك الشیء عليه لزم تكليف المحال لبقاء الوجوب حال عدم الموقوف عليه
والا لم يكن وجوبا مطلقا وهو ضعيف اذ المحال ان يجب الشیء مع عدم المقدمة لا مع عدم التكليف بها فان
عدم التكليف بها لا يستلزم عدمها كان التكليف بها لا يستلزم وجودها بل كل من وجودها وعدمها
كما في ايجابها وعدم ايجابها فان قلت اذا لم يكن المقدمة واجبة جاز له تركها فاذا تركها فان لم يبق
وجوب الواجب لم يكن واجبا مطلقا وان بقی فقد وجب الشیء مع عدم المقدمة قلت هذا بعينه جار
فيما اذا تركها مع كونها واجبة والتحقيق ان المحال هو ان يكلف بالشیء مع التكليف بعدم مقدمته لا مع
عدم التكليف بعدم مقدمته ولكن ان تحمل عبارة الكتاب على هذا بان نقول بتقدير هذا اذ المحال ان يجب
وجود الشیء مع عدم المقدمة ونجعل لفظه مع متعلقة بالوجود المقدر فتدبر ولو عدم الاشكال الناسع على النافين

لكان انسب بمساق الكلام العاشر المعارضة لما ذكر من الدليل الدال على وجوب النظر بوجوه ثلثة دالة على انه ليس واجبا احدها ان اى النظر فى معرفة الله وصفاته وافعاله والعقائد الدينية والمسائل الكلامية بدعة فى الدين اذ لم ينقل عن النبى صلى الله عليه وسلم والصحابة الاشتغال به اى بالنظر فيما ذكر ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل الينا لتوفر الدواعى على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها وكل بدعة له لما ورد فى الحديث وهو انه قال عليه م من احدث فى ديننا ما ليس منه فهو رد اى مردود جدا قلنا ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع بل تواتر انهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة وما يتعلق بها ويقررونها مع المنكرين لهما فان اهل مكة كانوا يحاجون النبى عليه م ويوردون عليه الشبه والشكوك ويطالبونه بالحجج على التوحيد والنبوة حتى قال تعالى فى حقهم بل هم قوم خصمون وكان النبى صلى الله عليه وسلم يجيبهم بالآيات الظاهرة والدلائل الباهرة والقرآن مملو منه اى من البحث عن تلك الدلائل التى يتوصل بها الى العقائد الدينية واثباتها عند الخصم ومثل ما ذكر فى كتب الكلام الاقطره من بحر مما نطق به الكتاب الكريم الا ترى الى قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وقوله وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وقوله اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة الى آخر السورة فانه تعالى ذكر فيها مبدأ خلقه الانسان واشار الى شبهة المنكرين للاعادة وهى كون العظام رميمة متفتتة فكيف يمكن ان يصير حيا وصرح على صحة الاعادة بقوله قل يحييها الذى انشأها اول مرة وهذا هو الذى عول عليه المتكلمون فى صحة الاعادة حيث قالوا ان الاعادة مثل الايجاد اول مرة وحكم الشئ حكم مثله فاذا كان قادرا على الايجاد كان قادرا على الاعادة ثم نحى شبهتهم التى حكاها عنهم ولما كان تمسكهم بكون العظام رميمة من وجهين احدهما اختلاط اجزاء الابدان والاعضاء بعضها ببعض فكيف تميز اجزاء بدن عن اجزاء بدن آخر واجزاء عضو عن اجزاء سائر الاعضاء حتى يتصور الاعادة والثانى ان الاجزاء الرميمة يابسة جدا مع ان الحيوة يستدعى رطوبة البدن اشار الى جواب الاول بانه عليم بكل شئ فيمكنه تمييز اجزاء الابدان والاعضاء والى جواب الثانى بانه جعل النار فى الشجر الاخضر مع ما بينهما من المضادة الظاهرة فلان يقدر على احياء الحيوة فى العظام الرميمة اليابسة اولى لان المضادة بينهما اقل ثم ان لمنكرى الاعادة شبهة اخرى مشهورة هى ان الاعادة على ما جاءت به الشرائع يقتضى اعدام هذا العالم وايجاد عالم آخر وذلك باطل لاصول كثيرة مقررة فى كتب الفلاسفة فاجاب عن هذه الشبهة بان المنكر لما سلم كونه تعالى خالقا لهذه السموات والارض لزمه ان يسلم كونه قادرا على اعدامها فان ما صح عليه العدم فى وقت صح عليه فى كل الاوقات وان يسلم كونه قادرا على ايجاد عالم آخر لان القادر على شئ قادر لا محالة على مثله قال فى نهاية العقول ان الآيات الدالة على اثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة والرد على المنكرين اكثر من ان يحصى فكيف يقال ان الرسول والصحابة لم يخوضوا فى هذه الادلة وكانوا منكرين للخوض فيها نعم انهم يعنى الصحابة لم يدونوه اى علم الكلام كما دوناه ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وتبويب المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص السؤال والجواب كما اشتغلنا نحن بهذه الامور ولم يبالغوا فى تطويل الذيول والاذناب كما بالغنا فيه وذلك اغنى ترك التدوين والاشتغال والمبالغة لاختصاصهم بصفاء النفوس وقوة الاذهان ومشاهدة الوحى المقتضية لفيضان الانوار على قلوبهم الزكية والتمكن من مراجعة من يفيدهم ويدفع عنهم ما عسى يعرض لهم من شك او شبهة كل حين فى الاحيان مع متعلق بالاختصاص اى اختصوا بما ذكر مع قلة المعاندين المشككين لهم ولم تكثر الشبهات معطوف على ما قبله بحسب المعنى كانه قيل مع ان قل

المعاندون ولم تكثر الشبهات فى زمانهم كثرتها فى زماننا مما حدث من الشبه فى كل حين من الاحيان السالفة فاحتيج لنا بالتدريج كلما حدث فى الاعصار الماضية فاحتيج فى زماننا الى تدوين الكلام لحفظ العقائد ودفع الشبه دون زمانهم وذلك اى عدم تدوينهم الكلام كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا اقسامه ادراكا كما هى العبادات والمبايعات والمناكحات والجنايات وابوابا وفصولا كما ميزناها كذلك ولم يتكلموا فيها اى فى اقسامه ومسائله بالاصطلاح المتعارف فى زماننا من النقض وهو تخلف الحكم عما جعل علة فى القياس والعلية وهو تعليق ما ينافى الحكم بعلته فى الحكم والجمع وهو ان يجمع بين الاصل والفرع بعد امر مشترك بينهما فيصح القياس والفرق وهو ان يفرق بينهما بما يختص باحدهما فلا يصح وتنقيح المناط وهو اسقاط ما لا مدخل له فى العلية وتخريجه وهو تعيين العلة بمجرد ابداء المناسبة الى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء فكما لم يلزم مما ذكرناه قدح فى الفقه لم يلزم منه ايضا قدح فى كل ما ورد وتحرير الجواب ان ادعيت ان النبى واصحابه لم يشتغلوا بالابحاث الكلامية اصلا فالاشتغال بها مطلقا بدعة فهو ممنوع لما ذكرناه من التواتر الذى لا شبهة فيه وان ادعيت ان الاشتغال بها على هذه الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فهو مسلم لكنه بدعة حسنة لا مردودة كالاشتغال بالفقه وسائر العلوم الشرعية وثانيها يعنى ثانى وجوه المعارضة انه عليه م نهى عن الجدل كما فى مسئلة القدر روى انه عليه خرج على اصحابه فرآهم يتكلمون فى القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم بخوضهم فى هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال عليه م اذا ذكر الجدل فامسكوا ولا شك ان النظر جدل فيكون منهيا عنه لا واجبا قلنا ذلك النهى الوارد فى حق الجدل انما هو حيث كان الجدل تعنتا ولجاجا بتلفيق الشبهات الفاسدة لترويج الآراء الباطلة ودفع العقائد الحقة واراءة الباطل فى صورة الحق بالتلبيس والتدليس كما قال تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال بل هم قوم خصمون وقال ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم ومثل هذا الجدال لا نزاع فى كونه منهيا عنه واما الجدال بالحق لاظهاره وابطال الباطل فمأمور به قال تعالى وجادلهم بالتى هى احسن وقال ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتى هى احسن ومجادلة الرسول لابن الزبعرى وعلى للقدرى مشهورة روى انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله بن الزبعرى قد عبدت الملائكة والمسيح افتراهم يعذبون فقال عليه م ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل وروى ايضا ان سائلا قال لعلى أملك حركاتى وسكناتى وطلاق زوجتى وعتق امتى فقال على املكها دون الله او مع الله فان قلت املكها دون الله فقد اثبت من دون الله مالكا وان قلت املكها مع الله فقد اثبت له شريكا هذا كما مضى والنظر غير الجدل فان الجدل هو المباحثة لالزام الغير والنظر هو الفكر فلا يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون النظر كذلك كيف وقد مدحه تعالى بقوله ويتفكرون فى خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا فيكون هذا امرا مرضيا لا منهيا عنه وثالثها اى ثالث وجوه المعارضة قوله عليه م عليكم بدين العجائز ولا شك ان دينهم بطريق التقليد ومجرد الاعتقاد اذ لا قدرة لهن على النظر فيجب علينا الكف عنه قلنا ان صح الحديث اى لا نم صحته اذ لم يوجد فى الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثورى فانه روى ان عمرو بن عبيد من رؤساء المعتزلة قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذى خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولك فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجائز وان سلمنا صحته فالمراد به التفويض الى الله سبحانه فيما قضاه وامضاه والانقياد له فيما امر به ونهى عنه لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد

التقليد ثم انه خبر آحاد لا يعارض القواطع وما استند للغاية على وجوب النظر من قبيل القواطع
واما المعتزلة فهذه الطريقة التي هي معتمد الاصحاب في اثبات وجوب النظر وهي ما يستند الا
بوجوب المعرفة على وجوبه طريقتهم ايضا في اثباته الا انهم يقولون المعرفة واجبة عقلا اي
يتمسكون في اثبات وجوبها بالعقل لا بالاجماع والآيات لانها دافعة للخوف الحاصل من اختلاف
الناس في اثبات الصانع وصفاته وايجابه علينا معرفته فان العاقل اذا اطلع على هذا الاختلاف الواقع
فيما بين الناس جوز ان يكون له صانع قد اوجب عليه معرفته فان لم يعرفه ذمه وعاقبه فيحصل له خوف او غيره
اي الخوف الحاصل من غير الاختلاف كالنعم الظاهرة والباطنة فان العاقل اذا شاهدها جوز ان يكون
المنعم بها قد طلب الشكر عليها فان لم يعرفه ولم يشكره عليها سلبها عنه وعاقبه فيحصل له من ذلك ايضا
خوف وهو اي الخوف ضرر للعاقل ودفع الضرر عن النفس مع القدرة عليه واجب عقلا فان العاقل
اذا لم يدفع ضرره مع قدرته عليه ذمه العقلاء باسرهم ونسبوه الى ما يكرهه وهذا معنى الوجوب العقلي ولما كانت
المعرفة واجبة عقلا وكانت لا تتم الا بالنظر كان النظر ايضا واجبا عقلا لما عرفت بمثل ما تمسكوا بهذه الطريقة
ونحن نقول بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح في الافعال وما يتفرع عليهما من الوجوب والحرمة
وغيرهما نمنع حصول الخوف المذكور لعدم الشعور بما جعلوا الشعور به سببا له من الاختلاف وغيره
ودعوى ضرورة الشعور من العاقل ممنوعة لعدم الخطور في الاكثر فان اكثر الناس لا يخطر ببالهم ان
هناك اختلافا بين الناس فيما ذكر وان لهذه النعم منعما قد طلب منهم الشكر عليها بل هم ذاهلون عن
ذلك فلا يحصل لهم خوف اصلا ولئن سلم حصول الخوف فلا نسلم انه اي العرفان الحاصل بالنظر يدفعه اي الخوف
اذ قد يخطئ فلا يقع العرفان على وجه الصواب لفساد النظر فيكون الخوف في الاكثر لا يقال الناظر فيه
اي في ذاته تعالى احسن حالا قطعا من المعرض عنه بالكلية لانا نقول ذلك ممنوع لان النظر قد يؤدي
الى الجهل المركب الذي هو اشد خطرا من الجهل البسيط والبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء
الا ترى قوله عليه السلام اكثر اهل الجنة البله ثم لنا في انه اي النظر او العرفان لا يجب عقلا بل في انه لا يجب
شيء عقلا بل سمعا قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى الله سبحانه وتعالى التعذيب مطلقا
دنيويا كان او اخرويا قبل البعثة وهو من لوازم الوجوب بشرط ترك الواجب عندكم اذ لا تجوزون
العفو فينتفي الوجوب قبل البعثة لانتفاء لازمه وهو ينافي كونه بالعقل اذ لو كان الوجوب بالعقل لكان
ثابتا معه قبل بعثة الرسل ومحصوله انه لو كان وجوب عقلي لثبت قبل البعثة ولا شبهة في ان العقلاء
كانوا يتركون الواجبات ح فيلزم ان يكونوا معذبين قبلها وهو باطل بالآية لا يقال المراد بالرسول
في الآية الكريمة هو العقل لا سيما كما في الهداية او المراد من الآية ما كنا معذبين بترك الواجبات الشرعية
وليس يلزم من ذلك نفي التعذيب بترك الواجبات العقلية لانا نقول كل واحد من حمل الرسول على العقل
وتقييد التعذيب بترك الواجب الشرعي خلاف الوضع والاصل ولا يجوز صرف الكلام اليه الا لدليل
ولا دليل ههنا فلا يجوز ان يرتكب شيء منهما احتج المعتزلة بانه لو لم يجب النظر الا بالشرع لزم افحام الانبياء
وعجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة اذ يقول المكلف حين يأمره النبي بالنظر في معجزته
وفي جميع ما يتوقف عليه نبوته من ثبوت الصانع وصفاته ليظهر له صدق دعواه لا انظر ما لم يجب النظر
علي فان ما ليس بواجب علي لا اقدم عليه ولا يجب النظر علي ما لم يثبت الشرع عندي اذ المفروض ان
لا وجوب الا به ولا يثبت الشرع عندي ما لم انظر لان ثبوته نظري فيتوقف كل واحد من وجود النظر وثبوت

الشرع

الشرع على الآخر وهو محال ويكون هذا كلاما حقا لا قدرة للنبي على دفعه وهو معنى افحامه وقد
اجيب عنه بوجهين الاول النقض وهو انه اي ما ذكرتم من لزوم افحام الانبياء مشترك بين الوجوب
الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا وانما كان
مشتركا اذ لو وجب النظر بالعقل فبالنظر اتفاقا لان وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه و
هو الاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر
وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيقول المكلف ح لا انظر اصلا ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر
فيتوقف كل واحد من وجود النظر مطلقا ووجوبه على الآخر لا يقال قد يكون وجوب النظر فطري
القياس اي من القضايا التي قياساتها معها فيضع النبي للمكلف مقدمات ينساق
ذهنه اليها بلا تكلف ويفيده العلم بذلك يعني بوجوب النظر ضرورة فيكون الحكم بوجوب النظر
ضروريا محتاجا الى التنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات او نظريا قريبا من الضروري يحتاج الى ادنى التفات يحصل
بذلك التنبيه لانا نقول كونه فطري القياس مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة
الانظار باطل قطعا وعلى تقدير صحته بان يكون هناك دليل آخر له للمكلف ان لا يستمع اليه
الى النبي وكلامه الذي اراد به تنبيهه ولا يأثم بتركه اي بترك النظر او الاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب
شيء اصلا ما لم يكن الدعوة واثبات النبوة وهو المراد بالافحام الوجه الثاني الحل وهو ان قولك
لا يجب النظر علي ما لم يثبت الشرع عندي قلنا هذا انما يصح لو كان الوجوب عليه بحسب نفس الامر موقوفا
على العلم بالوجوب المستفاد من العلم بثبوت الشرع لكنه لا يتوقف الوجوب في نفس الامر على العلم به
اذ العلم بالوجوب موقوف على الوجوب لان العلم بثبوت شيء فرع لثبوته في نفسه فانه اذا لم يثبت
في نفسه كان اعتقاد ثبوته جهلا لا علما فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور ولزم
ايضا ان لا يجب شيء على الكافر بل نقول الوجوب في نفس الامر يتوقف على ثبوت الشرع في
نفس الامر والشرع ثابت في نفس الامر علم المكلف ثبوته او لم يعلم نظر فيه او لم ينظر وكذلك
الوجوب وليس يلزم من هذا تكليف الغافل لان الغافل من لم يتصور التكليف لا من لا يصدق به
وهذا معنى ما قيل ان شرط التكليف هو التمكن من العلم به لا العلم به وهذا الحل اصاب عن
الاشكال عن المعتزلة فقال قولك لا يجب النظر علي ما لم انظر باطل لان الوجوب ثابت بالعقل
في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه المقصد السابع قد اختلف في
اول واجب على المكلف انه ماذا فالاكثر ومنهم الشيخ ابو الحسن الاشعري على انه معرفة الله اذ هو
اصل المعارف والعقائد الدينية وعليه يتفرع وجوب كل واجب من الواجبات الشرعية وقيل
هو النظر فيها اي في معرفة الله سبحانه لانه واجب اتفاقا كما مر وهو قبلها وهذا مذهب جمهور المعتزلة
والاستاذ ابي اسحق الاسفرائني وقيل هو اول جزء من النظر لان وجوب الكل يستلزم وجوب
اجزائه فاول جزء من النظر واجب ومتقدم على النظر المتقدم على المعرفة وقال القاضي واختاره
ابن فورك وامام الحرمين انه القصد الى النظر لان النظر فعل اختياري مسبوق بالقصد المقدم على
اول اجزائه والنزاع لفظي اذ لو اريد الواجب بالقصد الاول اي اريد اول الواجبات المقصودة اولا وبالذات
فهو المعرفة اتفاقا والا اي وان لم يرد ذلك بل اريد اول الواجبات مطلقا فالقصد الى النظر لانه مقدمة للنظر
الواجب مطلقا فيكون واجبا ايضا وقد عرفت ان وجوب المقدمة انما هو في السبب المستلزم دون غيره ثم

ان المصنف الحق ان لعله الذي هو خطه كذا والامام شرطنا كونه مقدورا فالنظر اولى الا القصد وهذا او هو بيانا
الكلام لشموله المذاهب الثلاثة المعتبرة الا انه يدل على ان القصد غير مقدور مع كونه واجبا وعدم مقدوريته وان
امكن توجيهه بانه لو كان مقدورا لاحتاج الى قصد واختيار آخر ويلزم التسلسل لكن كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقا
قال الامام الرازي ان اريد اول الواجبات المقصود بالقصد الاول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر
عند من لا يجعل العلم الحاصل عقيبه مقدورا بل واجب الحصول وان اريد اول الواجبات كيف كانت
فهو القصد وقال ابو هاشم هو اي اول الواجبات الشك لان القصد الى النظر بلا سابقة شك يقتضي طلب تحصيل الحاصل
او وجود النظر مع ما ينفيه الا ترى انك اذا تصورت طرفي المطلوب فان جزمت به كان حاصلا وان جزمت بنقيضه
كان مانعا وايضا نعلم ان اعتقاد الجزم لا يستلزم الشك بل لا بد ان يكون هناك ظن بالمطلوب او نقيضه فيجوز
القصد الى النظر لتحصيل العلم ورد قول ابي هاشم بوجهين الاول ان الشك غير مقدور فلا يكون واجبا اجماعا
وفيه نظر اذ لعل الشك مقدور لم يكن العلم ايضا مقدورا الا ان العدول منهما الى الضدين سواء عند
ابي هاشم والعلم مقدور عنده فيكون الشك عنده ايضا مقدورا ولا نسلم كونه غير مقدور وقال الآمدي والحق ان ابتداء
الشك غير مقدور للعبد بل هو واقع بغير اختياره الا ان دوامه مقدور واز له ان يترك النظر فيدوم الشك
او ان ينظر فيزول الشك وانت خبير بان ما قاله لا ينفع ابا هاشم لان الذي يجب ان يتقدم عنده على القصد
الى النظر هو ابتداء الشك لا دوامه الثاني وهو الصواب في الرد عليه ان وجوب المعرفة عنده مقيد
بالشك على ما نقضه قاعدته لان الخوف المقتضي لوجوب المعرفة انما ينشأ عنده من الشك الحاصل من الشعور
باختلاف الناس في الصانع ومن رؤية آثار النعم واذا كان وجوبها مقيدا بوجود الشك فلا يكون ايجابها
ايجابا له ولا مقتضيا لايجابه كايجاب الزكاة لما كان مشروطا ومقيدا بحصول النصاب لم يكن ايجابا لتحصيل النصاب
ولا مستلزما لايجابه تحصيلا اتفاقا فرع ان قلنا الواجب الاول النظر فمن امكنه زمان يسع فيه النظر التام والتوصل
الى معرفة الله تعالى ولم ينظر في ذلك الزمان ولم يتوصل بلا عذر فهو عاص بلا شبهة ومن لم يمكنه زمان اصلا بان
مات حال البلوغ فهو كالصبي الذي مات في صباه ومن امكنه من الزمان ما يسع لبعض النظر دون تمامه فان
شرع فيه بلا تاخير واخترمته المنية قبل انقضاء النظر وحصول المعرفة فلا عصيان قطعا واما اذا لم يشرع
فيه بل اخره بلا عذر ومات فعند احتمال ولا يظهر عصيانه لتقصيره بالتاخير وان تبين عدم اتساع الزمان
لتحصيل الواجب كالمراة تصبح طاهرة فتفطر ثم تحيض في ذلك اليوم فانها عاصية وان ظهر انها لم
يمكنها اتمام الصوم وانما خص الفرع بالنظر لاقتضائه زمانا يتاتى فيه التفصيل الذي ذكره بخلاف القصد واما
المعرفة فالشروع فيها راجع الى الشروع في النظر وقد يقال في هذا التخصيص ايماء الى ان المختار فان
القصد الى النظر من تتمته كيف ولو جعل واجبا براسه وجب ان يقصد الى تحصيله ولزم ان يكون القصد
مسبوقا بقصد آخر المقصد الثامن الذين قالوا النظر الصحيح يستلزم العلم بالمنظور فيه فقد
اختلفوا في النظر الفاسد هل يستلزم الجهل اي الاعتقاد الذي لا يطابق المنظور على مذاهب ثلاثة
احدها وهو اختيار الامام الرازي انه يفيده مطلقا سواء كان فساده من جهة مادته او من جهة
صورته لان من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم غني عن العلة امتنع ان لا يعتقد ان العالم غني
عن العلة ضرورة وهو جهل وقد يقال ان دليله هذا يرشد الى ان المختار عنده هو المذهب الثالث
اعني التفصيل كيف والقول بان الفاسد من جهة الصورة يستلزمه ظاهر البطلان وثانيها وهو الصواب
والمختار عند الجمهور انه لا يفيده مطلقا سواء كان فاسدا مادة او صورة وقد احتج عليه بانه لو افاده

واستلزمه

واستلزمه لكان نظر المحقق في شبهة المبطل يفيد الجهل وليس الامر كذلك والجواب لو صح هذا الاحتجاج لم
يكن النظر الصحيح مفيدا او مستلزما للعلم والا اي وان لم يكن غير مفيد له بل كان مفيدا لكان نظر المبطل
في حجة المحقق يفيده العلم فان قلت شرط افادة العلم اعتقاد المقدمات المعتبرة في النظر والمبطل
لا يعتقدها فلذلك لم يفده العلم قلنا هو مشترك اذ شرط افادته اي النظر الفاسد للجهل اعتقاد ما اي
المقدمات المعتبرة فيه والمحقق لا يعتقدها فلذلك لم يفده الجهل واثبته اي المذهب الثاني وهو عدم الافادة
مطلقا المحققون بان النظر الفاسد ليس له وجه استلزام الجهل اي ليس له في نفس الامر ما لاجله يستلزمه
وان كان قد يحصل عقيبه اتفاقا كما في المثال الذي اورده الامام الرازي بيانه ان النظر الصحيح انما هو
في مقدمات لها في نفس الامر الى المطلوب بالنظر نسبة مخصوصة بسببها تستلزم العلم بالمطلوب عند انتفاء
اضداد العلم قال الآمدي ان الدليل المنظور فيه مع المطلوب على صفتين في ذاتيهما لا يتصور
معها الانفكاك بينهما وليس للفاسد ذلك فان الشبهة المنظور فيها ليس لها في نفس الامر بحسب
ذاتها نسبة مخصوصة وصفة ذاتية لاجلها تكون مستلزمة للمطلوب بل استلزامها اياه راجع الى
ان الناظر اعتقد فيها وجود صفة يلزمها المطلوب لاجلها وهو مخطئ فيه الا ترى انه اذا ظهر خطاه في
اعتقاد وجه الدلالة لم يبق الدلالة اصلا فالنظر الصحيح توقف على وجه دلالة الدليل على المطلوب
لرابطة بينهما في نفس الامر بحسب ذاتيهما فاستلزم العلم به وتضمنه بحيث لا ينفك عنه بخلاف النظر الفاسد
مع الجهل اذ ليس لما وقع فيه النظر الفاسد رابطة ذاتية مع خلاف ما عليه المنظور فيه حتى يوقف النظر
الفاسد عليها ويستلزم لاجلها الاعتقاد بذلك الخلاف اعني الجهل المركب بالمطلوب ولا خفاء به اي بان النظر الفاسد
لا يستلزم الجهل بعد التحرير والتوضيح الذي قدمناه وقول الامام الرازي في المثال الذي اورده من اعتقد
بانتين المقدمتين اعتقد بتلك النتيجة الجهلية قلنا ما ذكرته حق ولكن ليس ثمة من اتى بالنظر الفاسد
فيه اي في ذلك المثال اعتقده كذلك اي اعتقد مقدماته حقة صادقة بل ربما لم يعتقد ذلك فلا يحصل له
الجهل فلا يكون النظر الفاسد مستلزما للجهل وان كان جالبا له بعضهم بسبب اعتقاده ولقائل ان يقول
ليس كل من اتى بالنظر الصحيح اعتقد مقدماته حقة واذا لم يعتقد كذلك لم يحصل له بذلك النظر
العلم بالمنظور فيه فلا يكون النظر الصحيح مستلزما للعلم فان قلت اذا لم يعتقد لم يكن هناك نظر صحيح لانه
ترتيب علوم تصديقية ولا تصديق علميا له فيما ذكرته قلت ايضا اذا لم يعتقد المقدمات لم يكن ايضا هناك نظر
فاسد بحسب مادته لانه ترتيب تصديقات غير مطابقة وليس له تصديق غير مطابق والتحقيق انه لا استحالة
في ان يكون من القضايا الكواذب رابطة عقلية لاجلها يستلزم بعضها بعضا فانه لا فرق بين
المقدمات الصادقة والكاذبة الواقعة على هيئة الشكل الاول مثلا في استلزام النتيجة انما الفرق بينهما
في تحقق الملزوم في الاولى دون الثانية وذلك لا مدخل له في الاستلزام وظهور الغلط في النظر الفاسد
لا يجب ان يكون في وجه الدلالة اعني تلك الرابطة العقلية بل ربما كان في صدق المقدمات بان يكون
كاذبة مع وجود الارتباط العقلي الموجب للاستلزام القطعي بحسب نفس الامر ولا شك ان حصول العلم
في الاولى والجهل في الثانية يتوقف على اعتقاد حقية المقدمات بلا فرق واما ما ذكره من التحرير
فانما يتاتى على اصطلاح من جعل المفرد دليلا فيقول مثلا العالم دليل الصانع وله ارتباط عقلي به ووجه
دلالة عليه بحسب نفس الامر لاجله كان مستلزما له وكان النظر فيه من ذلك الوجه مفيدا للعلم به قطعا بخلاف
دوران افعال العباد على اختيارهم وجودا وعدما فليس له رابطة عقلية يكون بها مستلزما في نفس الامر

لكون تلك الافعال مخلوقة لهم ويكون النظر فيه من تلك الوجه معيد الجهل به لكن من اعتقد ان هناك ارتباطا عقليا
اداه النظر فيه الى ذلك الجهل بسبب اعتقاده لا بسبب مناسبة مخصوصة ورابطة عقلية بينهما تكون منشاء
للاستلزام وثانيها ان الفساد ان كان من المادة فقط استلزمه لما مر من استدلال الامام وفيه بحث لان قولنا
زيد حمار وكل حمار جسم ينتج ان زيدا جسم وليس بجهل فالصواب ان الفاسد من جهة المادة قد يستلزم
الجهل في بعض الصور واما استلزامه اياه مطلقا فكلا كيف وقد بين في الميزان كيفية استنتاج الصادق
من المقدمات الكاذبة والا وان لم يكن الفساد من المادة فقط بل كان من الصورة فقط او منهما معا فلا
يستلزم النظر الجهل اذ الضروب الغير المنتجة وهي التي فسدت صورتها سواء كانت مقدماتها صادقة
او كاذبة لا تستلزم اعتقادا اصلا لا خطأ ولا صوابا المقصد التاسع فيما اختلف في كونه شرطا للنظر
قال ابن سينا شرط افادة النظر العلم التفطن لكيفية الاندراج والارتباط بين المقدمتين فان من علم
ان هذه بغلة وكل بغلة عاقر قد يراها منتفخة البطن فيظن انها حامل وما ذاك الا لكونه ذاهلا الا ذهوله
عن ارتباط الصغرى بالكبرى واندراج هذا الجزئي الذي هو هذه البغلة تحت ذلك الكلي الذي هو كل بغلة
اذ لولا هذا الذهول لجزم بكونها عاقرا ولم يظن انها حامل ومنعه الامام الرازي وقال ليس ذلك
التفطن شرطا لافادة النظر العلم لان العلم بان هذا مندرج في ذاك او بان احدى المقدمتين مرتبطة
بالاخرى تصديق آخر مغاير للتصديق بالصغرى والكبرى فلو وجب العلم به اي بان هذا مندرج
في ذاك او بان هذه مرتبطة بتلك كانت هذه القضية التي وجب العلم بها مقدمة اخرى منضمة اليهما اي الى
المقدمتين الاخريين معها ويجب ملاحظة الترتيب وكيفية الاندراج مرة اخرى ويلزم التسلسل فيمتنع
حصول العلم بالمط والجواب لا نم ان كل الذي وجب العلم به مقدمة اخرى بل ذلك التفطن الذي
اعتبره ابن سينا هو ملاحظة لنسبة المقدمتين الى النتيجة فانه قال هكذا فلا سبيل الى ادراك
مط مجهول الا من قبل حاصل معلوم ولا سبيل ايضا الى ذلك الا بالتفطن للجهة التي لاجلها
صار مؤديا الى المط فاشار بالتفطن للجهة المذكورة الى تلك الملاحظة وهي من قبيل التصور دون التصديق
فلا تسلسل وقد احتج البعض يعني القاضي البيضاوي على راي ابن سينا وكون التفطن شرطا للانتاج
باختلاف الاشكال في الجلاء والخفاء في الانتاج فانا نجد شكلين يتركب كل منهما من مقدمتين بديهيتين
مع ان انتاج احدهما لنتيجة بين جلي وانتاج الاخر خفي يحتاج الى بيان وما ذاك الا لان هيئة
الاول قريبة من الطبع يتفطن لها بالبديهة وهيئة الاخر بعيدة عنه فلا يتفطن لها الا بدليل او تنبيه
وفيه نظر لاختلاف في الاشكال فقد يكون انتاجها البعض من تلك اللوازم اظهر من انتاجها البعض
آخر منها وتفصيل الكلام ان الاشكال مختلفة على سبيل منع الخلو اما في المقدمات واما في النتائج
فاذا فرض الاتحاد في المقدمتين كما في الاول والرابع كان اللازم في احدهما عكس اللازم من
الآخر واذا كان احد الاختلافين لازما وقد يجتمعان ايضا جاز ان يكون الاختلاف في الجلاء
والخفاء لاختلاف اللوازم او لاختلاف الملزومات او لاختلافهما معا فان اللزوم بين امرين قد يكون
بينا ولا يكون بين امرين آخرين او بين احدهما وامر آخر بينا والحق انه ان اراد ابن سينا بما ذكره
وجعله شرطا للانتاج اجتماع المقدمتين معا في الذهن مرتبتين على ما ينبغي فمسلم لانه لو كان
حصول المبادي في الذهن بلا ترتيب مخصوص بينها كافيا في حصول المط لكان العالم بالقضايا الواجب
قبولها عالما بجميع العلوم لانتهاء الكسبيات الى الضروريات وليس كذلك فوجب ان يكون مع المبادي

هيئة

هيئة مخصوصة عارضة لها هي صورة للنظر كما مر وان اراد امرا آخر وراءه اي وراء الاجتماع المذكور فممنوع
اذ لا حاجة بنا بعد ترتيب المقدمتين على هيئة الشكل الاول الى امر آخر والحاصل انه لا بد مع المقدمتين
من الترتيب والهيئة ومن ان يكون لها نسبة مخصوصة مع النتيجة واما ملاحظة الترتيب والهيئة او النسبة
المخصوصة فلا دليل على كونها شرطا سوى تفاوت جلاء الاشكال وخفائها وقد عرفت ما فيها وما ذكر من
المثال في البغلة انما يصح عند الذهول عن احدى المقدمتين واما عند ملاحظتهما على الترتيب اللايق
فلا يصح ذلك المثال نعم اذا لوحظ الكبرى قبل الصغرى كان الترتيب مفقودا وامكن ذلك الظن
المقصد العاشر قد اختلف في ان العلم بدلالة الدليل على المدلول هل يغاير العلم بالمدلول قال الامام
الرازي هنا دليل يستلزم كوجود العالم ومدلول لازم كوجود الصانع ودلالة هي نسبة بينهما متاخرة
عنهما ولا شك انها متغايرة فتكون العلوم المتعلقة بها متغايرة ايضا ثم قال قوم وجه الدلالة غير
الدليل كما تقول العالم يدل على وجود الصانع لحدوثه او امكانه فالدليل هو العالم ووجه دلالته هو
الحدوث او الامكان وهو مغاير له عارض وقال آخرون لا يجب ذلك اي كون وجه الدلالة مغايرا
للدليل بل قد يدل الشيء على غيره نظرا الى ذاته والا اي وان لم يدل الشيء على غيره بذاته بل وجب ان يكون
لكل دليل وجه دلالة مغاير لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى ذلك الوجه الذي هو سبب دلالة الدليل
كالامكان مثلا فانه ايضا دليل يدل على وجود الصانع فوجب ان يكون له وجه دلالة مغاير والحدوث
الذي هو وجه الدلالة ليس غير العالم الذي هو الدليل اذ لا واسطة بين العالم الذي هو ما سوى الله
والصانع بل كل ما يغاير له تعالى فهو داخل فيما سواه فليس ثمه امر ثالث هو غير العالم والصانع ونحن نستدل
بالعالم على الصانع فليس ثمه امر ثالث هو غير الدليل والمدلول وهذا الذي ذكره هو الآراء قريب مما قال
مشايخنا صفة الشيء لا هو ولا غيره كما سيأتي بل يشبه ان يكون فرعا لذلك فان وجه الدلالة صفة للد
وستقف عليه اي على ذلك من مشايخنا من حال الصفة مع الموصوف قال ناقد المحصل هذه المسئلة انما
تجري فيما بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ما سوى الله على وجوده تعالى فيقولون لا يجوز ان يكون
وجه دلالة وجود ما سواه على وجوده مغايرا لهما اذ المغاير لوجوده تعالى داخل في وجود ما سواه والمغاير
لوجود ما سواه هو وجوده فقط واجاب بان وجه الدلالة مغاير لوجودهما وهو امر اعتباري ليس بموجود
في الخارج كالامكان او الحدوث المرصد السادس في الطريق الذي يقع فيه النظر وهو الموصل
الى المقصود بتوسط النظر وفيه مقاصد الاول في تحديده وتقسيمه الى اقسامه الاولية هو اي الطريق
ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مط اعتبر بالامكان لان الطريق لا يخرج عن كونه طريقا بعدم
التوصل بكفيه امكانه وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لا يستلزم المط فلا يمكن ان يتوصل به اليه اذ
ليس في نفسه وسيلة له واراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه والنظر في احواله ليتناول المفرد الذي
من شانه اذا نظر في احواله اوصل الى المط كالعالم مثلا فانه يسمى عندهم دليلا ويتناول ايضا التصورات
المتعددة غير ماخوذة مع الترتيب ح يلزم تناوله للمقدمات اذا لم توضع مع ترتيبها واطلق المط ليتناول
المط التصوري والتصديقي ولما كان الادراك اما تصورا او تصديقا فكذا المط الادراكي الذي يطلب
بالنظر فان كان المط تصورا سمي طريقه الذي يمكن ان يتوصل بالنظر فيه اليه معرفا وان كان المط
تصديقيا سمي طريقه دليلا وهو اي الدليل بالمعنى المذكور يشمل الظني الموصل الى الظن كالغيم الرطب
الموصل الى ظن المطر والقطعي الموصل الى الجزم والقطع كالعالم الموصل الى العلم بوجود الصانع وقد يخص

الدليل بالقطعي ويسمى الظني امارة وقد يخص الدليل ايضا مع التخصيص الاول بما يكون الاستدلال فيه من المعلول
كالحمى على العلة كتعفن الاخلاط ويسمى هذا برهانا انيا ويسمى علة وهو ما يستدل فيه من العلة على المعلول
تعليلا وبرهانا لميا المقصد الثاني المعرف يجب معرفته قبل معرفة المعرف لان معرفته طريق الى
معرفته وسبب لها فلا بد ان يتقدمها فيكون غيره اذ لو كان عينه لزم كون الشيء معلوما قبل ان يكون
معلوما ويكون ايضا اجلى منه اذ لو ساواه في الجلاء او اخفى منه لم يكن معلوما قبله فلا يعرف هذا متفرع
على كونه اجلى اي لا يعرف الشيء بما لا يعرف الا به فانه لا يكون اجلى منه سواء توقف معرفته على معرفته
بمرتبة واحدة ويسمى دورا صريحا كقولك الشمس كوكب نهاري والنهار زمان كون الشمس طالعة او اكثر
ويسمى دورا مضمرا كقولك الحركة خروج الشيء من القوة الى الفعل بالتدريج والتدريج وقوع الشيء في زمان والزمان مقدار الحركة
ولا بد ايضا من شرط آخر للمعرف اي لا بد من ان يساويه في العموم والخصوص ليحصل به التمييز اذ لولاه.
اي لولا كونه مساويا لدخل فيه غير المعرف على تقدير كونه اعم مطلقا او من وجه فلم يكن مانعا من
دخول غير المعرف فيه لا مطردا وهو ان يكون بحيث كلما صدق على شيء صدق عليه المعرف ايضا او
خرج عنه بعض افراده على تقدير كونه اخص مطلقا او من وجه فلم يكن جامعا لجميع افراد المعرف
ولا منعكسا وهو ان يكون بحيث يصدق على كل ما صدق عليه المعرف واعلم ان اشتراط المساواة في
الصدق مما ذهب اليه المتأخرون اذ به يحصل التمييز التام بحيث يمتاز جميع افراد المعرف عن جميع ما عداها
ولا يلتبس شيء منها بغيرها واما المتقدمون فقد قالوا الرسم منه تام يميز المرسوم عن كل ما يغايره ومنه
ناقص يميزه عن بعض ما يغايره وصرحوا بان المساواة شرط لجودة الرسم كيلا يتناول ما ليس من المرسوم
ولا يخلو عما هو منه وجوزوا الرسم بالاعم والاخص وايد ذلك بان المعرف لا بد ان يفيد التمييز عن بعض الاغيار
فان ما لا يفيد تمييز الشيء عن غيره اصلا لم يكن سببا لتصوره واما التمييز عن جميعها فليس بشرط له لان التصورات
المكتسبة كما قد تكون بوجه خاص بالشيء اما ذاتي واما عرضي كذلك قد يكون بوجه عام ذاتي او عرضي فيجب
ان يكون كاسب كل منهما معرفا فاعلما ولا شرط للمعرف التام ودون عين حدا كان او رسما ولا بد فيه في
المعرف من تمييز مساو للمعرف فان كان المميز ذاتيا سمي المعرف حدا والا سمي رسما وعلى التقديرين فان ذكر فيه
تمام الذاتي المشترك بينه وبين غيره المسمى بالجنس القريب فتام اما حد تام مركب من الجنس والفصل القريبين
واما رسم تام مركب من الخاصة والجنس القريب والا فناقص اما حد ناقص سواء كان بالفصل وحده او مع
الجنس البعيد او العرض العام عند من يجوز اخذه في الحد واما رسم ناقص سواء كان بالخاصة وحدها او
مع الجنس البعيد او العرض العام عند من يجوز اخذه في الرسم والمركب اذا لم يكن بديهي التصور يحد باجزائه
حدا تاما او ناقصا دون البسيط فانه لا يمكن تحديده اذ لا جزء له فان تركب عنهما من المركب والبسيط
غيرهما والا يكون ذلك الغير بديهي التصور حد بهما والا فلا يحد بهما اذا لم يقعا جزء الشيء وكل متصور
كسبي مركب او بسيط له خاصة شاملة لازمة بينة بحيث يكون تصورها مستلزما لتصوره يرسم والا اي
وان لم يكن له خاصة كذلك فلا يرسم فان كان ذلك الكسبي الذي له تلك الخاصة مركبا امكن رسمه التام
تركب جنسه القريب مع خاصته والا فالناقص وههنا نوعان اخران من التعريف التعريف
بالمثال سواء كان جزئيا للمعرف كقولك الاسم كزيد والفعل كضرب او لا يكون جزئيا له كقولك العلم
كالنور والجهل كالظلمة وهو بالحقيقة تعريف بالمشابهة التي بين ذلك المعرف وبين المثال فان كانت
تلك المشابهة مفيدة للتمييز فهي خاصة لذلك المعرف فيكون التعريف بها رسما ناقصا داخلا في الاقسام

الاربعة المذكورة للمعرف والا اي وان لم تكن تلك المشابهة مفيدة للتمييز لم يصلح للتعريف بها فليس
التعريف بالمثال قسما على حدة ولما كان استيناس العقول القاصرة بالامثلة اكثر شاع في مخاطبات المتعلمين
التعريف بها التعريف اللفظي وهو ان لا يكون اللفظ واضح الدلالة على معنى فيفسر بلفظ اوضح دلالة على
ذلك المعنى كقولك الغضنفر الاسد وليس هذا تعريفا حقيقيا يراد به افادة تصور غير حاصل انما المراد
تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر من بين سائر المعاني ليلتفت اليه ويعلم انه موضوع بازائه فما له الى
التصديق وهو طريقة اهل اللغة وخارج عن المعرف الحقيقي واقسامه الاربعة التي ذكرت وحقه
ان يكون بالفاظ مفردة مرادفة فان لم يوجد ذكر مركب يقصد به تعيين المعنى لا تفصيله واعلم ان التعريف
الحقيقي الذي يقصد به تحصيل ما ليس بحاصل من التصورات ينقسم الى قسمين احدهما ما يقصد به تصور
مفهومات غير معلومة الوجود في الخارج ويسمى تعريفا بحسب الاسم فاذا علم مثلا مفهوم الجنس اصطلاحا
واريد تصوره بوجه اكمل فان فصل نفس مفهومه باجزائه كان ذلك حدا له اسميا وان ذكر في تعريفه عوارضه.
كان ذلك رسما له اسميا والثاني ما يقصد به تصور حقائق موجودة ويسمى تعريفا بحسب الحقيقة اما حدا
او رسما وكلا هذين القسمين لا يتجه عليه منع لان المقصود بهما بمنزلة نقاش ينقش لك في ذهنك
صورة مفهوم او موجود فانه اذا قال مثلا الانسان حيوان ناطق لم يقصد به ان يحكم على الانسان بكونه
حيوانا ناطقا والا لكان مصدقا لا مصورا بل اراد بذكر الانسان ان يتوجه ذهنك الى ما عرفته بوجه ما
ثم شرع في تصويره بوجه اكمل فليس بين الحد والمحدود حكم حتى يمنع فلا يصح ان يقال لا نسلم ان هذا حد للانسان
او ان الحيوان جنس له او الناطق فصل له الى غير ذلك فان هذه الدعاوى صادرة عنه ضمنا وقابلة للمنع فاذا
اريد دفعه صعب جدا في الحقائق الموجودة وان سهل في المفهومات الاعتبارية وكذا يتجه عليه النقض
والمعارضة فاذا قيل مثلا العلم ما يصح من الموصوف به احكام الفعل يقال هذا منقوض بالعلم بالواجبات
والمستحيلات فان سلم اتحاد وجوه العلم المتعلق بها فقد اعترف ببطلان حده وفساد نقضه والا فلا يقال
ايضا هذا معارض بانه الاعتقاد المقتضي لسكون النفس فان سلم الحد الثاني بطل حده والا فلا اذ لا تعاند بين
مفهومي هذين الحدين بل كل منهما مفهوم على حدة اما اذا قيل الانسان حيوان ناطق واريد ان هذا مدلوله
لغة واصطلاحا كان هذا تعريفا لفظيا وحكما قابلا للمنع الذي يجرد نقل او وجه استعمال ثم انه تقدم في
التعريف الاعم لكونه اظهر عند العقل فتقديمه اولى ولان الاخص قيد له مخصص اياه فكان تقديمه عليه
انسب وما يقال من انه واجب في الحد التام محصل بجزئه الصوري حتى اذا اخر الجنس
فيه كان حدا ناقصا فليس بشيء اذ ليس للحد التام جزء خارج عن اجزاء الماهية المنحصرة في
الجنس والفصل ويحترز فيه عن الالفاظ الغريبة الوحشية التي لا يفهم السامع معناها فيحتاج الى تفسير
فيطول المسافة وذلك مما يختلف بالقياس الى السامعين فان اصطلاحات كل قوم مشهورة عندهم غريبة عند غيرهم وعن المشترك والمجاز بلا قرينة ظاهرة فيتردد السامع في المشترك بين المقصود
وغيره ويتبادر ذهنه في المجاز الى غيره وبالجملة فعن كل لفظ غير ظاهر الدلالة على المقصود وذلك
لانه بصدد الاظهار والتوضيح فلا بد من ظهور الدلالة المقصد الثالث الاستدلال اما بالكلي
كالحيوان مثلا على الجزئي كالانسان فانه يستدل بحال الاول على حال الثاني وهو ما يستدل فيه
بحال الكلي على الجزئي القياس وعرف بانه قول اي مركب اما مسموع هو جنس للقياس المسموع واما
معقول هو جنس للقياس المعقول وانما احتيج الى قوله مؤلف لانك اذا قلت قول من قضايا يتبادر منه

انه بعض منها فصرح بانه مولف من قضايا وارادبها مافوق الواحدة متى سلمت تلك القضايا سواء كانت مسلمة
صادقة فى نفس الامر اولا لزم عنه اى عن ذلك القول لذاته لا لمقدمة اجنبية غير لازمة لشئ من المقدمتين
كما فى قياس المساواة او غريبة لازمة لاحدى المقدمتين مغايرة لها فى طرفيها كما اذا تبين اللزوم بعكس
النقيض قول آخر اراد به المعقول لان المسموع غير لازم اصلا والكشف عن هذه القيود على ما ينبغى
محتاج الى مزيد اطناب مشهور فى الكتب المبسوطة واما بالجزئى على الكلى اى بحال الجزئى على حال الكلى
وهو الاستقراء من استقريت الشئ اذا تتبعته وهو اثبات الحكم لكلى لثبوته فى جزئياته اما كلها فيفيد اليقين
كقولك العدد اما زوج واما فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد يعده الواحد فكل عدد يعده الواحد ومثل
ذلك يسمى قياسا مقسما واستقراء تاما او بعضها ولا يفيد الا الظن لجواز ان يكون ما لم يستقرأ من جزئيات
ذلك الكلى على خلاف ما استقرى منها كما يقال كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الاسفل لان الانسان والفرس
وغيرهما مما تشاهده من الحيوانات كذلك مع ان التمساح بخلافه فانه عند المضغ يحرك فكه الاعلى واما بجزئى
على جزئى اى بحاله على حاله وهو التمثيل ويسميه الفقهاء قياسا وهو مشاركة امر لامر آخر فى علة الحكم وهى الكلى
الشامل لذينك الجزئيين قالوا لابد بين الدليل والمدلول من مناسبة مخصوصة وتلك اما باشتمال الدليل
على المدلول وهو القياس او باشتمال المدلول على الدليل وهو الاستقراء او باشتمال امر ثالث عليهما وهو
التمثيل فان قلت ههنا قسم آخر غير الثلثة المذكورة وهو الاستدلال بكلى على كلى قلنا ان دخل الكليان
المذكوران تحت كلى ثالث مشترك بينهما بعضى الحكم فهما جزئيان له اى لذلك الكلى الثالث الذى هو علة
الحكم لان المراد بالجزئى ههنا المندرج تحت الغير وهو المسمى بالاضافى لا ما يمنع نفس تصوره الشركة
فيه اعنى المسمى بالحقيقى وح كان الاستدلال باحدهما على الآخر داخلا فى التمثيل لا قسما براسه والا اى
وان لم يدخل تحت ثالث مشترك هو علة الحكم فلا تعلق بينهما فلا تعدى حكم احدهما الى الآخر اصلا
فان قيل لا يلزم من عدم دخولهما تحت ثالث يقتضى الحكم ان لا يكون بينهما تعلق يتعدى به حكم احدهما الى الآخر
فانك اذا قلت كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان فقد استدللت باحد الكليين المتساويين على الآخر
لا بالكلى على الجزئى فمثل هذا خارج عما ذكر نوع من انواع الاستدلال مع انه من قبيل القياس اتفاقا
ولهذا قال بعضهم ان الاستدلال بالكلى على الجزئى او باحد المتساويين على الآخر فهو القياس قلت
المقصود انا اثبتنا فى المثال المذكور لكل واحد واحد من افراد الانسان الحيوانية لاتصافه بمفهوم
الناطق فانه ملاحظة مفهوم الناطق هو الاوسط الذى يعتد بالحكم بها اى بالحيوانية على كل واحد واحد
من افراد الانسان والحاصل ان الاستدلال بمفهوم الناطق على كل واحد من جزئيات الانسان ولا شك
ان كل واحد منها جزئى لمفهوم الناطق فيرجع الى الاستدلال بالكلى على الجزئى وقد يجاب ايضا بان كل
واحد من المتساويين يعد جزئيا اضافيا للآخر اذ يقع كل منهما موضوعا للآخر كليا وهو معنى الاندراج
فيه ولا يخفى بعده وعدم جريانه فى مثل قولنا بعض الحيوان اسود وكل اسود كذا ومنها بحث آخر وهو
ان القياس الاستثنائى المتصل فى مثل قولك كلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا لكنها طالعة
او لكن النهار ليس بموجود لم يستدل فيه بالكلى على الجزئى اصلا وكذا الحال فى الاستثنائى المنفصل
فى مثل قولنا اما ان يكون زيد فى البحر واما ان لا يغرق لكنه ليس فى البحر فلا يغرق او لكنه غرق فيكون فى البحر
فالصواب ان يقال المناسبة بين الدليل والمدلول اما بالاشتمال كما ذكر واما بالاستلزام الذى
لا اشتمال معه اما صريحا كما فى الاستثنائيات المتصلة او غير صريح كما فى الاستثنائيات المنفصلة

وأما الاقترانات الشرطية فراجعة اما الى الاستلزام او الاشتمال فتأمل المقصد الرابع القياس وهو
العمدة لافادة اليقين فان الاستقراء لا يفيد يقينا الا اذا كان قياسا مقسما وكذا التمثيل لا يفيد الا
اذا كانت العلة فيه قطعية وح يرجع الى القياس مثلا النبيذ مسكر وكل مسكر حرام صور خمس
ا ان يعلم حكم ايجابى او سلبى لكل افراد شئ هو الاوسط ثم يعلم ثبوته اى ثبوت ذلك الشئ الذى
هو الاوسط لآخر هو الاصغر كله او بعضه فيعلم ثبوت ذلك الحكم الايجابى او السلبى للآخر كذلك
كله او بعضه قطعا حاصلا بالبديهة فقد اشار الى كلية كبرى الشكل الاول وايجاب صغراه مع فعليتها
والى نتائجه الاربع اللازمة من ضروبه الاربعة لزوما ضروريا ب ان يعلم حكم ايجابى او سلبى لكل افراد
شئ هو الاكبر ومقابله اى ويعلم مقابل ذلك الحكم لآخر هو الاصغر كله او بعضه فيعلم سلب ذلك الشئ
عن الآخر كله او بعضه فظهر ان الشكل الثانى يجب فيه كلية الكبرى واختلاف مقدمتيه سلبا وايجابا
بحيث يمنع اجتماعهما فى شئ واحد فيكون ضروبه ايضا اربعة وانه لا ينتج الا سلبا كليا او جزئيا يحتاج ج
فى العلم بلزومه الى نوع تأمل وهو ان ذلك الشئ لو كان ثابتا للآخر لاجتمع فيه الحكمان المتقابلان
ج ان يعلم ثبوت امرين هما الاصغر والاكبر لثالث هو الاوسط ولا بد ان يكون ثبوتهما او ثبوت
احدهما لذلك الثالث كليا فيعلم ح التقاؤهما فيه فى ذلك الثالث اما كله او بعضه ولا يعلم التقاؤهما
فيما عداه بل يجوز ان يكون الاصغر اعم من الاكبر فلا يصدق عليه كليا لا جرم كان اللازم جزئيا موجبا
فى ضروب ثلثة واما الضابطة فيما ينتج السلب فهو ان يعلم ثبوت احد امرين لشئ اما كليا او جزئيا
ويعلم مع الاول سلب الآخر عن ذلك الشئ كله او بعضه ويعلم مع الثانى سلب الآخر عن ذلك الشئ كليا
فيعلم سلب الآخر عن صاحبه فى ذلك الشئ ولا يعلم فيما عداه فيحصل ضروب ثلثة اخرى منتجة للسلب الجزئى ى
ويظهر من ذلك كله ان الشكل الثالث لا بد فيه من كلية احدى المقدمتين وايجاب الصغرى مع فعليتها
وانه لا ينتج الا جزئيا موجبا او سالبا وانما لم يتعرض للشكل الرابع لانه بعيد عن الطبع يحتاج فى بيان
استلزامه للنتيجة الى مؤنة ربما كانت اكثر مما يحتاج اليه فى تحصيل تلك النتيجة ابتداء من غيره د ان يثبت
ملازمة اى لزوم بين شيئين فيلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم والا اى
وان لم يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم او من عدم اللازم عدم الملزوم فلا لزوم بينهما اذ قد وجد
الملزوم ح بدون اللازم من غير عكس اى ليس يلزم من عدم الملزوم عدم اللازم ولا من وجود اللازم
وجود الملزوم لجواز ان يكون اللازم اعم فيوجد مع عدم الملزوم ه ان يثبت المنافاة بين امرين
فيلزم من ثبوت ايهما عدم الآخر قطعا فان تنافيا صدقا فقط لزم من ثبوت صدق ايهما كان عدم
صدق الآخر اى كذبه وان تنافيا كذبا فقط لزم من ثبوت كذب ايهما كان عدم كذب الآخر اعنى صدقه
ففى كل واحدة من هاتين المنافاتين ينتجان واذا اجتمعا معا كان هناك اربع نتائج ولهذه الصور
الخمس ويتعلق بها تفاصيل جمة قد افردناها على حدة الآن ما ذكرناه كاف لنا فيما قصدناه المقصد
الخامس مر من الطرق القوية ومنها طريقان ضعيفان يسلكهما بعض المتكلمين فى اثبات
مطالبهم العقلية الاول انهم اذا حاولوا نفى شئ غير معلوم الثبوت بالضرورة قالوا لا دليل
عليه فيجب نفيه اما الاول وهو انه لا دليل عليه فثبت تارة ببطلان ادلة المثبتين لذلك الشئ وبيان ضعفها
وفساده مع عدم وجدان دليل سواها واخرى بحصر وجوه الادلة ثم نفيها اى نفى الوجوه كلها
بالاستقراء اى تتبعنا فلم نجد منها شيئا منها وهو عائد الى الاول اذ ما له عدم الوجدان مع مزيد مؤنة هو

بيان حصر وجوه الادلة فالتمسك بالاول اولى ليسقط منه المؤنة واما الثاني وهو ان كل ما لا دليل عليه يجب نفيه
فمثبتوه بوجهين اشار الى الاول بقوله فانه لولاه اى لولا وجوب نفي ما لا دليل عليه انتفت الضروريات
لجواز جبال شامخة بحضرتنا لا نراها في قوله لعدم الدال على وجودها متعلقة بالجواز والمعنى انه
اذا جوز ثبوت ما لا دليل عليه فيجوز ان يكون تلك الجبال بحضرتنا لانها من قبيل ما لا دليل على ثبوته
وانتفت النظريات ايضا لجواز معارض للدليل لا نعلمه لعدم ما يدلنا عليه او غلط فيه لا دليل عليه
والحاصل انا اذا استدللنا بدليل على حكم نظري فان جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه جاز ان يكون لذلك الدليل
معارض في نفس الامر لا دليل لنا على وجود ذلك المعارض فلا نعلمه وجاز ايضا ان يكون في مقدمات
ذلك الدليل غلط لا دليل عليه فلم ينكشف لنا ولا لغيرنا ومع هذا التجويز لا يمكن حصول الثقة من الدليل
فظهر ان تجويز ما لا دليل عليه يوجب القدح في العلوم الضرورية والنظرية فيكون باطلا واشار الى الثاني
بقوله وايضا فان ما لا دليل عليه من الاشياء غير متناه يعني ان غير المتناهي من جملة الاشياء التي لا دليل
عليه على ثبوتها فلو جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه لزمنا تجويز اثبات ما لا تتناهى واثباته محال والجواب ان
قولكم في شيء معين انه لا دليل عليه اما ان تريدوا به عدمه في نفس الامر او عدمه عندكم فان اردتم الاول
قلنا عدم الدليل على ذلك الشيء في نفس الامر ممنوع فان تمسكتم او المتمسك في عدم وجدانكم بالاستقراء
دليلا عليه لا يفيدان ذلك لجواز ان يكون هناك دليل لم يطلع عليه احد ولئن سلم فعدم الدليل في نفس
الامر لا يدل على عدم ذلك الشيء في نفسه فان الصانع تعالى لو لم يوجد العالم لم يدل ذلك على عدمه قطعا
وان اردتم الثاني فنقول عدم الدليل عندكم لا يفيد ولا يدل على عدم ذلك الشيء في نفس الامر والا لزم علم العوام
وكونهم جازمين عالمين بانتفاء الامور التي لا يعلمون دليلا على ثبوتها وعلم الكفار المنكرين لوجود الصانع
وتوحيده والنبوة والحشر اعني كونهم عالمين بانتفاء هذه الامور التي ليست عندهم ادلتها ولزم
كون الاجهل بالدلائل اكثر علما لان جهله بدليل اي شيء كان دليل له يوصله الى العلم بعدم ذلك الشيء
ويساوي الجاهل العالم فيما لا يعلمان عليه دليلا ويزداد علم الجاهل فيما علم العالم دليلا على ثبوته
فان اعتقاد الجاهل بانتفائه لعدم الدليل عنده لما كان علما كان اعتقاد العالم بثبوته جهلا فيكون الاجهل
بالدلائل اوفر علما بالاشياء مع انه اي العلم بالدليل قد يحدث في الاستقبال ومع هذا الاحتمال لا يكون
الجهل به في الحال مفيدا لليقين بانتفاء المدلول وفي نهاية العقول ان الدليل قد يحدث في الاستقبال كاخبار
الشارع بما لا يعلم الا بالاخبار من احوال الجنة والنار ومقادير الثواب والعقاب فلا يكون عدم الدليل
في الحال مر ولا عدمه عندنا مقتضيا لانتفاء المدلول في نفسه والعلم بعدم الجبل الشامخ بحضرتنا
ضروري لا يتوقف على هذه المقدمة القائلة بان كل ما لا دليل على ثبوته فانه يجب انتفاؤه والا كان
العلم بعدم الجبل نظريا لا ضروريا وعدم المعارض والغلط في المقدمات القطعية ضرورية كانت او
نظرية ضروري معلوم بالبديهة فلا يتوقف على الاستدلال بتلك المقدمة الفاسدة ووجود ما لا نهاية
له ان امتنع لقاطع دل على امتناعه امتنع القياس عليه اعني قياس ما لا دليل عليه من الامور التي لم
يدل قاطع على امتناعه لظهور الفارق ح والا وان لم يمتنع لقاطع منع الحكم الذي هو وجوب الانتفاء فيه
اي فيما لا يتناهى وجوز ثبوته في نفس الامر كسائر الامور التي لا دليل على ثبوتها ولا قاطع يدل على امتناعها
وايضا ان صح ما ذكرتم من ان عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بالعدم وجب ان يكون عدم الدليل على
الانتفاء مستلزما للعلم بالثبوت فيلزم من عدم دليل الطرفين اي الانتفاء والثبوت الجزم بهما معا في شيء واحد

لايتأتى

لانا نقول عدم النبوة يدل على عدمها قطعا فانا اذا لم نجد مع انسان ما يدل على نبوته جزمنا انه ليس نبيا بلا
شبهة بخلاف عدم دليل عدمها فانا اذا لم نجد معه ما يدل على عدم نبوته لم نجزم بانه نبي فليس يلزم من
كون عدم دليل الوجود مستلزما للنفي كون عدم دليل النفي مستلزما للوجود حتى يلزم ما ذكرتم من الجزم بالنقيضين
معا وايضا يلزم منها اي من كون عدم دليل النفي مستلزما للوجود اثبات ما لا يتناهى وهو ممتنع ولا يلزم
منه اي من كون عدم دليل الوجود مستلزما للانتفاء نفيه اي نفي ما لا يتناهى ولا يمتنع هذا النفي فظهر
الفرق واندفع الاشكال لانا نقول الجزم بعدم نبوته اي نبوة من لا يجد دليلا على نبوته ليس لذلك
المدرك الذي هو عدم الدليل على نبوته بل للدليل القاطع الدال على ان لا نبي بعد محمد صلى الله عليه
وسلم ولولا هذا القاطع لما جزمنا بعدم نبوته واما الثاني اي الجواب عنه فالغرض عما ذكرنا ليس هو ان
الاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت طريق مستقيم حتى يتجه علينا انه يفضي الى اثبات ما لا يتناهى بل
الغرض انه لا فارق بينهما اي بين الاستدلال بعدم دليل الثبوت على النفي والاستدلال بعدم دليل النفي
على الثبوت في العقل فلو جاز الاول جاز الثاني لكنه ممتنع لوجوه منها ما ذكرتم من انه يلزم اثبات
ما لا يتناهى وانما يتمشى هذا الجواب لو اثبت الملازمة بين جواز الاول وجواز الثاني لكنهم لم يثبتوه دعوى
عدم الفارق مع ظهوره غير مسموعة الطريق الثاني من تلك الطريقين الضعيفين قياس الغائب
على الشاهد وانما يسلكونه اذا حاولوا اثبات حكم لله سبحانه فيقيسونه على الممكنات قياسا فقهيا
ويطلقون اسم الغائب عليه لكونه غائبا عن الحواس ولا بد في هذا القياس بل القياس الفقهي
مطلقا من اثبات علة مشتركة بين المقيس والمقيس عليه وهو اي هذا الاثبات بطريق اليقين مشكل
جدا لجواز كون خصوصية الاصل الذي هو المقيس عليه شرطا لوجود الحكم فيه او كون خصوصية
الفرع الذي هو المقيس مانعا من وجوده فيه وعلى التقديرين لا يثبت بينهما علة مشتركة ولهم فيه اي في اثبات
العلة المشتركة وبيان عليتها للحكم طرق كثيرة مفصلة في كتب اصول الفقه اشهرها امور احدها الطرد
والعكس وهو المسمى بالدوران وجودا وعدما اي كلما وجد المشترك وجد الحكم وكلما عدم عدم وذلك
مثل ما قالت المعتزلة من ان الاضرار بلا جناية سابقة ولا عوض لاحق قبيح في الشاهد ثم اذا تأملنا
وجدنا ان الفعل اذا وقع على هذه الوجوه كان قبيحا واذا زال عنه شيء من هذه القيود زال قبحه فقد
دار القبح مع هذه الاعتبارات وجودا وعدما فعلمنا ان قبح الظلم معلل بها فلو صدر عن الله تعالى لوجب ان
يحكم بقبحه لوجود علته ولو صح ما ذكر من ان الدوران يدل على علية المدار للدائر لدل على علية المعلول المساوي
لعلته فان العلة دائرة معه وجودا وعدما وكونه علة لها ممتنع قطعا وكذا المشروط دائر كذلك مع الشرط
المساوي والمعلول ايضا دائر على الجزء الاخير من العلة وليس شيء من هذين المدارين علة للدائر فالاستدلال
بالدوران على العلية منقوض بهذه الصور فان قلت كون المدار صالحا للعلية معتبر عندهم وليس
شيء من المدارات التي ذكرتم صالحا لها فلا نقض قلت فليس الاستدلال بالدوران وحده وايضا كون
تلك الوجوه مثلا صالحة لعلية القبح في الفعل مما لا يتيقن به اصلا وان جاز ان يظن والمقصود
ههنا انما يتم باليقين دون الظن وايضا فيجوز ان يكون المؤثر في الحكم الدائر امرا مقارنا
للمدار ومنه ح لا يكون المدار علة للدائر وقد ينفى هذا الاحتمال اي احتمال كون المؤثر امرا
مقارنا بالرجوع الى الرجوع الى انه لا دليل عليه اي على المقارن فيجب نفيه وقد عرف فساده بانهما
اي المدار والدائر مثلا زمان علما يعني اذا علم المدار وحده ولم يعلم معه عين علم الدائر واذا علم غير

المدار بدونه لم يعلم الداير فدل على انه العلة دونها تقارنه مثلا اذا علمنا في الفعل هذه الوجوه علمنا قبحه وان لم نعلم شيا غيرها اصلا واذا لم نعلم فيه هذه الوجوه لم يعلم قبحه وان علمنا ساير الاشياء فلولا ان هذه الوجوه هي العلة للقبح لما لزم من مجرد العلم بها العلم به قلنا ينتقض ما ذكرتم بالمضافين كالابوة والبنوة فان العلم بكل منها وحده من غير ان يعلم معه غيره يستلزم العلم بالآخر مع ثبوت الدوران منهما من الجانبين ولا شك انه لا يمكن ان لا تكون بينهما علية كيف اي كيف لا ينتقض ما ذكرتم ولا يكون باطلا في نفسه ولا كل ما يعلم به وحده غيره علة لذلك الغير فان كثيرا من الاسباب العادية كذلك مع الاتفاق على انها غير موثرة اصلا الا يرى انا اذا علمنا ملاقاة النار للقطن علمنا احراقه وان لم نعلم شيا اخر غير الملاقاة واذا علمنا ان البدن الصحيح تناول الغذاء الجيد علمنا حصول الشبع وان لم نعلم غير التناول مع الاتفاق على ان الاحتراق والشبع انما يحصلان بفعل الله تعالى ابتداء من غير ان يكون للملاقاة والتناول مدخل فيهما بالتاثير وانت خبير بان هذا الاتفاق انما هو بين الاشاعرة واما المعتزلة فربما خالفهم في ذلك فالاولى ان يقال ان كثيرا من المسببات يعلم بها اسبابها وليست عللا لها ولا العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول يعني ان قولكم العلم بالمدار وحده يقتضي العلم بالداير فيكون علة له مبني على ما لا يكون علة لشيء لا يكون العلم به وحده مستلزما للعلم بذلك الشيء وقد ابطلناه وعلى ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وسيتبين بطلانه في مسالة العالمية في تزييف دليل الفلاسفة على كونه تعالى عالما بالكليات الدوران لو لم يفد كون المدار علة للداير وجاز معه ان يكون الداير معللا بغير المدار لجاز اسناد المتحركية الى علة غير الحركة مع دوران الاول على الثانية وجودا وعدما وذلك فتح لباب التشكيك في العلل والمعلولات قلنا ان سلم التغاير بين المتحركية والحركة اي لا تغاير بينهما عندنا فلا يتصور هناك دوران وعلية ولئن سلمناه كما هو مذهب مثبتي الاحوال فلا نزاع في ان الحركة اما توجب المتحركية فاذا قيل لنا جوزوا اسناد المتحركية الى غير الحركة كان معناه جوزوا ان يكون الموجب للمتحركية غير ما هو موجب لها وفساده ظاهر والحاصل ان العلية مهنا معلومة مع قطع النظر عن الدوران فلا يلزم من القدح في دلالته على العلية القدح في العلية المعلومة بوجه آخر المقارن الذي زعمتم انه يجوز ان يكون هو العلة للداير ان لازم المدار وساواه بحيث لا ينفك احدهما عن الآخر حصل المطلوب الذي هو الحكم اذ كلما وجد المدار وجد المقارن وجد الحكم المطلوب الذي هو قبح الفعل الداير مع تلك الوجوه مثلا والا وان لم يلازمه ولم يساوه لم يكن هذا الذي فرضناه مدارا مدارا لانه ان كان المقارن اخص لم يكن المدار مدارا وجودا وان كان اعم لم يكن المدار مدارا عدما منع قلنا لعل المدار لازم للمقارن اعم منه فيوجد المدار دونه في صورة النزاع اي نختار ان المقارن اخص من المدار موجود معه فيما عدا المتنازع فيه فيوجد الحكم هناك وغير موجود معه في صورة النزاع فلا يوجد الحكم ههنا مع كونه مدارا له وجودا وعدما فيما عداها من الصور ودعوى كونه مدارا له في هذه الصورة ايضا مصادرة على المطلوب وثانيها اي ثاني الامور التي هي اشهر الطرق المثبتة للعلة المشتركة السبر وهو قسمة غير منحصرة كان يقال مثلا علة كون السواد مرئيا اما وجوده او كونه عرضا او محدثا او لونا او كونه سوادا والكل باطل سوى الوجود والله سبحانه موجود فيصح رؤيته فاذا قيل قد يكون العلة المقتضية لصحة الرؤية في السواد امرا آخر سوى هذه الاقسام قيل في الجواب لا دليل على ثبوت ذلك الامر الآخر فينتفي وهذا راجع الى اول الطريقين وقد انكشف لك ضعفه وثالثها اي ثالث

وكلما وجد المقارن صح

فيوجد بدونه

الامور التي هي اشهر الطرق في اثبات العلة المشتركة الالزامات وهو القياس على ما يقول به الخصم لعلة فارقة توجد في الاصل الذي يقول به الخصم ولا توجد في الفرع الذي تقاس عليه قال الامام الرازي وهي اي الالزامات من انواع القياس بالحقيقة فتارة تكون على صورة قياس الطرد اما في الاثبات كقول الاشعرية الله عالم بالعلم لانه مريد بالارادة اتفاقا واما في النفي كقولهم النظر لا يولد العلم لانه تذكره لا يولده واخرى تكون على صورة قياس العكس كقول الاشعرية في خلق الاعمال لو كان العبد قادرا على الايجاد لكان قادرا على الاعادة كالباري تعالى ولما لم يكن قادرا على الاعادة اتفاقا فلم يكن قادرا على الايجاد ايضا وهو اي هذا النوع من الاستدلال القياسي المسمى بالالزامات لا يفيد اليقين لان حكم الاصل غير متيقن به بل متفق عليه فيما بين المتخاصمين لا يفيد الالزام ايضا لان الخصم بين منع وجود علة الاصل في الفرع وبين منع ثبوت حكمه اي حكم الاصل لانه ان سلم له علته فهي ليست موجودة في الفرع وان لم يسلم له تلك العلة منع حكم الاصل لانه انما قال به لا فهذا قياس مركب الاصل كما عرفته في التذكير فللمعتزلي ان يقول انما حكمت بان مريدية الله تعالى معللة بالارادة لان المريدية عندنا صفة جائزة له والصفات الجائزة معللة والعالمية صفة واجبة له تعالى والواجب لا يعلل فان صح ما قلت من ان المريدية صفة جائزة ظهر الفرق والا منعت كون المريدية معللة بالارادة وان يقول انما منعت من اقتدار العبد على الاعادة لامر لا يوجد في الايجاد وذلك لان قدرته على الاعادة اما ان تكون عين القدرة المتعلقة بالايجاد او غيرها والاول باطل لان القدرة المتعلقة بالايجاد بحسب كل وقت يتعلق بمقدور على حدة فلو تعلقت في بعض الاوقات باعادة ما عدم ومن في ذلك الوقت متعلقة بايجاد مقدور آخر لزم ان يكون قدرة واحدة في وقت واحد في محل واحد متعلقة بايجاد شيئين وذلك يقتضي تعلق تلك القدرة بما لا يتناهى من المقدورات اذ ليس عدد اولى من عدد فيلزم بطلان التفاوت بين القادر والاقدر والثاني ايضا باطل لانه اذا كانت القدرة المتعلقة باعادة الشيء غير المتعلقة بايجاده كانت المقدرتان متعلقتين بمقدور واحد واذا صح ذلك صح قيام كل واحدة من القدرتين بشخص على حدة فيلزم وجود مقدور بين قادرين وهو محال فهذه الاصول التي اعتقدتها ساقتني الى الحكم باستحالة اقتدار العبد على الاعادة دون الايجاد فان صحت ظهر الفرق وان فسدت منعت الحكم في الاصل وجوزت اقتدار العبد على الاعادة ايضا واعلم ان عد الالزامات من طرق اثبات العلية سهو من المصنف لانه قسم من القياس بلا شبهة كما حققته وهو معترف بذلك حيث قال وهو القياس الى آخره وانما وقع منه هذا السهو بناء على ان الامام الرازي قال في النهاية الطرق الضعيفة اربعة الاول قولهم ما لا دليل عليه يجب نفيه وبين ضعفه ثم قال الثاني القياس الذي هو من انواعه ردة الغايب الى الشاهد او بالعكس والمقام المشكل فيه بيان كون الحكم في الاصل معللا بعلة موجودة في الفرع ولهم في بيان ذلك طرق الاول الطرد والعكس واستوفى مباحثه ثم قال الطريق الثاني في اثبات علة الاصل في الاقيسة العقلية السبر والتقسيم وضعفه ثم قال والثالث الالزامات وهي بالحقيقة من انواع القياس واراد ان الالزامات ثالث الطرق الضعيفة التي جعل رابعها التمسك بالادلة النقلية في المباحث العقلية التي يطلب بها اليقين فتوهم المصنف انه اراد انها ثالث الطرق المثبتة للعلة المشتركة المقصد السادس في المقدمات اي القضايا التي يقع فيها النظر المتعلق بالدليل الذي هو الطريق الى التصديق مطلقا على قسمين قطعية تستعمل في الادلة القطعية وظنية تستعمل في الامارات فالقطعية اي اليقينية واليقين هو

اعتقاد ان الشئ كذا مع مطابقته للواقع واعتقاد انه لا يمكن ان يكون الا كذا والمراد ان القطعية الضرورية
التي هي المبادي الاولى سبع الاوليات وهي ما لا يخ النفس عنها بعد تصور الطرفين وملاحظة النسبة
منها فمنها ما هو جلي عند الكل لوضوح تصورات اطرافه ومنها ما هو خفي لخفاء في تصوراته وهذا
القسم لا يخفى ايضا على الاذكياء ان المستقلة الناقدة في التصورات قضايا قياساتها معها وهي قضايا ما يكون
تصورات اطرافها ملزومة لقياس يوجب الحكم بينها وهي قريبة من الاوليات نحو الاربعة منقسمة
بمتساويين فهي زوج فالقضية هي قولنا الاربعة زوج والقياس اللازم لتصوراتها قولنا منقسمة
بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج المشاهدات وهي ما يحكم به العقل بمجرد الحس الظاهر مثل حكمنا
بوجود الشمس وكونها مضيئة وكون النار حارة وسمي هذه محسوسات او الحس الباطن كالحكم بان لنا
فكرة وان لنا خوفا وغضبا وسمي هذه وجدانية وقضايا اعتبارية ويعد منها ما نجده بنفوسنا لا
بالآلتها كشعورنا بذواتنا وبافعال ذواتنا واعلم ان الحس لا يفيد الا احكاما جزئيا كما في قولك هذه النار
حارة واما الحكم بان كل نار حارة فمستفاد من الاحساس بجزئيات كثيرة مع الوقوف على العلة فلعل الاحسا
الجزئية بعد النفس لقبول العقد الكلي من المبدا الفياض ولا شك ان تلك الاحساسات انما تودي
الى اليقين اذا كانت صائبة فلولا ان العقل يميز بين الحق والباطل من الاحساسات لم يتميز الصواب
عن الخطاء المجربات وهي ما يحكم به العقل بواسطة الحس مع التكرار ولا بد مع ذلك من قياس خفي وهو ان
الوقوع المتكرر على نهج واحد دائما او اكثريا لم يكن اتفاقيا بل لا بد ان يكون هناك سبب وان لم يعرف
ماهية ذلك السبب واذا علم حصول السبب حكم بوجود المسبب قطعا وذلك مثل حكمنا بان الضرب مؤلم
وبان شرب السقمونيا مسهل الحدسيات وهي قضايا مبدا الحكم بها حدس قوي يزول معه الشك كعلم
الصانع لاتقان فعله فانا لما شاهدنا ان افعاله تعالى محكمة متقنة حكمنا بانه عالم حكما حدسيا وكذا
لما شاهدنا اختلاف حال القمر في تشكلاته النورية بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس حدسنا منه ان
نوره مستفاد من نورها ولا بد في الحدسيات من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما في المجربات
والفرق بينهما ان السبب في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس المقارن
لها قياسا واحدا وهو انه لو لم يكن لعلة لم يكن دائما ولا اكثريا وان السبب في الحدسيات معلوم السببية
والماهية معا فلذلك كان المقارن لها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها المتواترات
وهي ما يحكم بها بمجرد خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب كحكمنا بوجود مكة وجالينوس وهل يعتبر في
المتواتر عدد معينا فقد اختار ان ذلك مما يختلف بحسب الوقائع والضابط مبلغ يقع معه اليقين فاذا حصل
اليقين فقد تم العدد ولا بد في المتواتر من تكرار وقياس خفي وان يكون مستندا الى المشاهدة فيكون الحاصل
من التواتر علما جزئيا من شانه ان يحصل بالاحساس فلذلك لا يقع في العلوم بالذات كالمحسوسات الوهميات
في المحسوسات فان حكم الوهم في الامور المحسوسة صادق نحو كل جسم في جهة فان العقل يصدقه في
احكامه على المحسوسات ولتطابقهما كانت العلوم الجارية مجرى الهندسيات شديدة الوضوح لا يكاد
يقع فيها اختلاف الآراء كما وقع في غيرها بخلاف حكمه في المجردات والمعقولات الصرفة فانه اذا احكم عليها
باحكام المحسوسات كان حكمه هناك كاذبا كحكمه بان كل موجود لا بد ان يكون في جهة وفي مكان واعلم
ان العمدة في هذه المبادي الاولى السبعة هي الاوليات اذ لا يتوقف فيها الا ناقص الغريزة كالبله
والصبيان او مدنس الفطرة بالعقايد المضادة للاوليات كبعض الجهال والعوام ثم القضايا

الفطرية

الفطرية القياس ثم المشاهدات ثم الوهميات واما المجربات والحدسيات والمتواترات فهي وان كانت حجة للشخص
مع نفسه لكنها ليست حجة له على غيره الا اذا شاركه في الامور المقتضية لها من التجربة والحدس
والتواتر فلا يمكن ان يقنع جاحدها على سبيل المناكرة ووجه الحصر الاستقرائي في هذه السبع ان تصور الطرفين
ان كفى في حكم العقل فهو الاوليات وان لم يكف فاما ان يحتاج العقل الى امر ينضم اليه ويعينه في الحكم
فذلك الامر ان كان التوهم فهو الوهميات وان كان غيره فهو المشاهدات او يحتاج الى امر ينضم الى القضية
التي يحكم العقل بها ولا شك ان ذلك الامر يكون مبادي لتلك القضية فان كانت لازمة لها فهي القضايا
قياساتها معها وان كانت غير لازمة فاما ان يكون حصولها بسهولة فهي الحدسيات او بصعوبة وهي النظريات
وليست من المبادي الاولى ويحتاج اليها معا فاما ان يكون من شانه ان يحصل بالاخبار وهو المتوا
او لا وهو المجربات فان العقل فيها يحتاج الى امر ينضم اليه وهو استماع الاخبار في المتواتر وتكرر
المشاهدة في التجربة والى امر آخر ينضم الى القضية وهو القياس الخفي لكن ان تدرج الحدسيات
في هذا القسم لاحتياجها الى تكرار المشاهدة والقياس الخفي معا لكن التعويل فيها على القياس الحاصل
بلا تجشم كسب فلذلك ادرجت فيما قبله والمقدمات الظنية التي تستعمل في الامارة وهي اربع مسلمات
تقبل على انها مبرهنة في موضع آخر كمسايل اصول الفقه اذا اسلمها الفقيه وبنى عليها الاحكام الفقهية
لكونها مبرهنة في موضعها مشهورات اتفق عليها الجم الغفير من الناس بعد ان يكون مشهورة
عند الكل كقولنا العدل حسن والظلم قبيح او عند الاكثر كقولنا الاله واحد او عند طائفة كقولنا
الدور باطل وبالجملة فالمشهورات ما يحكم بها لتطابق الآراء عليها اما لمصلحة عامة او رقة او حمية
او تأديبات شرعية او انفعالات خلقية او مزاجية سواء كانت صادقة او كاذبة مقبولات يوجد
ممن حسن الظن فيه انه لا يكذب كالماخوذات من العلماء الاخيار والحكماء الابرار بخلاف الماخوذات
من الانبياء الذين علم انهم لا يكذبون فانها بعد ما علم استنادها اليهم مستعملة في الادلة النقلية
كما ستعرفها المقرونة بالقراين كنزول المطر لوجود السحاب الرطب ولنتكلم الآن في ضعف مقدمات
مشهورة بين القوم اي المتكلمين ذوات فروع كثيرة من المسايل العظيمة الكلامية الاولى انهم اذا
ارادوا نفي عدد غير متناهي لتعين الواحد قالوا ليس عدد اولى من عدد فينفي العدد بالكلية كنفي مسالة
الوحدة فانهم احتجوا على وحدانيته تعالى بان الاله الواحد كاف في ايجاد الخلق فلو ثبت اله ثان لم
يكن اولى من الثالث والرابع وهكذا فيلزم آلهة لا تتناهى وذلك محال فالقول بالعدد باطل لافضائه
الى ذلك المحال وكنفي مسالة عدم جواز تعلق علم واحد منا بمعلومين فانهم قالوا العلم الواحد الحادث
لا يتعلق الا بمعلوم واحد اذ لو تعلق باكثر منه لم يكن عدد اولى من عدد فيلزم تعلقه بمعلومات لا نهاية لها
ومنه كنفي مسالة عدم جواز قدرة واحدة لمقدورين فانهم زعموا ان القدرة الواحدة الحادثة لا تتعلق
في وقت واحد في محل واحد من جنس واحد الا بمقدور واحد اذ لو جاز تعلقها باكثر منه لم يكن عدد اولى
من عدد فيلزم تعلقها بمقدورات لا تتناهى وهو محال وكذا اذا ارادوا اثبات عدد غير متناه قالوا اما ان
لا يثبت عدد اصلا وهو باطل او يثبت عدد غير متناه لامتناع ترجيح عدد على عدد وذلك نحو كون الله
عالما بكل معلوم فانه تعالى عالم باكثر من معلوم واحد وعالميته امر واجب وليس عدد اولى من عدد
فاما ان لا يجب كونه عالما باكثر من واحد وهو باطل اتفاقا او يجب كونه عالما بكل ما يصح ان يعلم وهو المط
ونحو كون الله تعالى قادرا على كل ممكن فانهم اثبتوه بهذه الطريقة فنقول في بيان ضعف هذه المقدمة عدم

الاولوية من عدد وعدد في نفس الامر ممنوع لجواز ان يكون لبعض الاعداد رجحان واولوية على
بعض في نفس الامر فجاز ان يكون الثاني مثلا حاصلا مع استحالة الثالث فلا يلزم من ثبوت عدد ثبوت
عدد آخر ولا من انتفاء عدد انتفاء آخر وعدم الاولوية في مثل ذلك لا يفيد اذ لا يلزم من عدم العلم بالاولوية
عدمها في نفسها الا ان يقال ما لا دليل عليه وجب نفيه وقد عرفت بطلانه فان قال المستدل اخترنا الاول
وهو ان عدم الاولوية في نفس الامر ونقول حكم الشيء الذي هو عدد من الاعداد مثلا حكم مثله من ساير
الاعداد فان المثلين يتشاركان في الاحكام اللازمة فلو صح الثاني صح الثالث والرابع الى ما لا
يتناهى من امثاله واذا لم يصح تلك الامثال لم يصح هو ايضا قلنا ما ذكره اعادة للدعوى بعبارة اخرى
مع انه لزمه في صورة الاستدلال على نفي الاعداد نفي الواحد ايضا لانه مثل الثاني والثالث فاذا انتفيا
انتفى الواحد قطعا فان قيل ليس الواحد مثل العدد قلنا ان كان العدد نفس الآحاد فقط كان الواحد
مثلا له وان اعتبر مع كل عدد صورة منوعة هي مبدأ لخواصه لم يكن الاعداد متماثلة اصلا ولزمه
في صورة الاستدلال على اثبات ما لا يتناهى من الاعداد فساد آخر اشار اليه بقوله واو يلزمهم صحة
قدم العالم فانه يصح احداثه على الوقت الذي حدث فيه بوقت واحد وبوقتين وباوقات ثلثة
وهلم جرا لان الاوقات كلها متساوية فيلزم صحة تقديم احداثه على كل الوقت باوقات لا نهاية
لها مع انهم لا يقولون بها وهذا الذي ذكرناه من ضعف المقدمة الاولى مشترك بين جانبي النفي والاثبات
كما تحققته وتخص جانب النفي سوال وهو ان ما لا يتناهى من الاعداد ان امتنع لدليل قاطع
دل عليه لم يقس عليه ما لا يمتنع من الاعداد المتناهية اذ ليس يلزم من تجويز ما لا دليل على امتناعه
تجويز ما قام الدليل على امتناعه والا وان لم يمتنع ما لا يتناهى من الاعداد لقيام دليل عليه لم يمكن نفيه
ودعوى استحالته فلا يكون اللازم من اثبات عدد مخصوص امرا محالا فلا يتم الاستدلال المقدمة
الثانية وهي قريبة من الاولى انهم يحكمون على المتشاركين في صفة وجودية كانت او عدمية بالمسا
مطلقا كنفي المعتزلة قدم الصفات اي قالوا ليس لله تعالى صفات موجودة قديمة قايمة بذاته
والا ساوت تلك الصفات الذات في القدم فتساويها من جميع الوجوه فيكون الذات مثلا للصفات
فلا يكون قيام الصفات بها اولى من العكس ضعف وكنفي المعتزلة كونه تعالى عالما بعلم والا فهو
اي علمه مساو لعلمنا لكونه متعلقا بما تعلق به علم الواحد منا فيتساويان في كون كل منهما علما متعلقا
بذلك المعلوم فيكونان متساويين مطلقا فيلزم من حدوث علمنا حدوث علمه او من قدم علمه
قدم علمنا وكنفي المتكلمين وجود المجردات كالعقول والنفوس الناطقة قالوا يستحيل وجودها
والا شاركت الله في انها ليست متحيزة ولا حالة في متحيز فتساويه مطلقا فيلزم اما كون الواجب ممكنا
او كون الممكن واجبا وضعفه اي ضعف ما حكموا به من ان التشارك في صفة يقتضي تساوي المتشا
من جميع الوجوه ظاهر لا حاجة بنا الى اظهاره الا بيان ان الانواع المندرجة تحت جنس واحد مشاركة
في الحقيقة الجنسية مع انها ليست متماثلة مطلقا بل الاشياء المتخالفة الحقايق متشاركة في عوارض
كثيرة ويستحيل تماثلها المقدمة الثالثة انهم اذا ارادوا اثبات صفة لله تعالى قالوا هذه صفة كمال
فتثبت لله واذا ارادوا نفي صفة عنه قالوا هذه نقص فتنفى عنه وقد يعبر هذه المقدمة ويتمسك
بها في امور ثلثة في الافعال مثال الاول الثواب على الطاعة كمال فيجب ان يثبت لله تعالى والايلام بلا
سبق جناية ولحوق عوض نقص فيجب ان ينفى عنه وهو اي الكمال في الافعال هو الحسن والنقصان

في

في الافعال هو القبح ونقصه ايضا في الذات مثال الوجوب بالذات كمال فيجب ثبوته لله والامكان
نقص فيجب نفيه عنه وفي الصفات الحقيقية مثال العلم صفة كمال فيجب ثبوته له والجهل صفة نقص فيجب
نفيه عنه وانما يثبت هذه المقدمة ويتم الاستدلال بها على اثبات الصفة ان لو قبلها تلك الصفة الذات فان
الذات اذا لم تكن قابلة لها لم يمكن الاستدلال بكونها كمالا على اتصاف الذات بها الا يرى ان ايجاد العالم
في الازل كمال له تعالى من حيث انه جود لكن كونه فاعلا مختارا مانع من اتصافه بها لان فعله يجب
ان يكون حادثا لكونه مسبوقا بالقصد والارادة وتحصل معنى الكمال انه ماذا او كانت تلك الصفة كمالا
لها اي للذات لايقا بها في نفس الامر اذ يجوز ان يكون كمالا بالقياس الينا ولا يكون كمالا بالقياس
الى ذاته تعالى كالكتابة مثلا ووجب لها كل ما هو كمال بالبرهان ولم يجز ان يكون له كمال منتظر واثبات
ذلك موقوف على انه موجب بالذات المقصد السابع الدليل اما عقلي بجميع مقدماته قريبة
كانت او بعيدة او نقلي بجميعها كذلك او مركب منهما والاول هو الدليل العقلي المحض الذي لا يتوقف
على السمع اصلا والثاني هو النقلي المحض لا يتصور اذ صدق المخبر لا بد منه حتى يفيد الدليل النقلي
العلم بالمدلول وانه لا يثبت الا بالعقل وهو ان ينظر في المعجزة الدالة على صدقه ولو اريد اثباته بالنقل
دار او تسلسل والثالث يعني المركب منهما هو الذي نسميه بالنقلي لتوقفه على النقل في الجملة فانحصر الدليل
في قسمين العقلي المحض والمركب من العقلي والنقلي هذا هو التحقيق ثم انه قد يقسم الدليل الى ثلثة
اقسام مثال مقدماته القريبة قد يكون عقلية محضة كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث وقد يكون
نقلية محضة كقولنا تارك المامور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل عاص يستحق العقاب
لقوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقد يكون بعضها ماخوذة من النقل وبعضها من العقل
كقولنا هذا تارك المامور به وكل تارك للمامور به عاص فلا باس ان يسمى هذا القسم الاخير بالمركب
من العقل والنقل فظهر صحة تثليث القسمة كما وقع في عبارة بعضهم والمطالب تطلب بالدلايل ثلثة
اقسام احدها ما هو ممكن عند العقل اي لا يمتنع عقلا اثباته ولا نفيه حتى لو خلي العقل وطبعه
وترك مع ما عنده لم يحكم هناك بنفي ولا اثبات كوجود جلوس غراب الآن على منارة الاسكندرية فهذا
المط لا يمكن اثباته الا بالنقل لانه لما كان غايبا عن العقل والحس معا استحال العلم
بوجوده الا من قول الصادق ومن هذا القبيل تفاصيل احوال الجنة والنار والثواب
والعقاب فانها انما يعلم باخبار الانبياء عليهم السلام الثاني المطالب ما يتوقف عليه النقل
مثل وجود الصانع وكونه عالما قادرا مختارا او نبوة محمد صلى الله عليه فهذا المط لا يثبت الا بالعقل
اذ لو اثبت بالنقل لزم الدور لان كل واحد منهما يتوقف ح على الآخر الثالث من المطالب ما عداهما
نحو الحدوث فان صحة النقل غير متوقف على حدوث العالم اذ يمكن اثبات الصانع دونه بان يستدل
على وجوده بامكان العالم ثم يثبت كونه عالما ومرسلا للرسل ثم يثبت باخبار الرسل حدوث
العالم ونحو الوحدة فان ارسال الرسل لا يتوقف على كون الاله واحدا فجاز ان يثبت التوحيد بالا
السمعية فهذا المط يمكن اثباته بالعقل اذ يمتنع خلافه عقلا بالدليل العقلي الدال عليه ويمكن
ايضا اثباته بالنقل لعدم توقفه عليه كما عرف المقصد الثامن الدلايل النقلية هل يفيد اليقين
بما يستدل بها عليه من المطالب او لا قيل لا يفيد وهو مذهب المعتزلة وجمهور الاشاعرة لتوقفه اي
توقف كونها مفيدة لليقين على العلم بالوضع اي وضع الالفاظ المنقولة عن النبي صلعم بازاء معان مخصوصة

والارادة اي وعلى العلم بان تلك المعاني مرادة له والاول وهو العلم بالوضع انما يثبت بنقل اللغة حتى تتعين
مدلولات جواهر الالفاظ ونقل النحو حتى تتحقق مدلولات الهيئات التركيبية ونقل الصرف حتى تعرف
مدلولات هيئات المفردات واصولها اي اصول هذه الثلثة تثبت برواية الآحاد لان مرجعها الى اشعار العرب
وامثالها واقوالها التي رووها عنهم آحاد من الناس كالاصمعي والخليل وسيبويه وعلى تقدير
صحة الرواية يجوز الخطاء على العرب فان امرء القيس قد خطئ في مواضع عديدة مع كونه من اكابر شعراء
الجاهلية وفروعها تثبت بالاقيسة وكلاهما يعني رواية الآحاد والقياس دليلان ظنيان بلا شبهة
والثاني وهو العلم بالارادة يتوقف على عدم النقل اي نقل تلك الالفاظ عن معانيها المخصوصة
التي كانت موضوعة بازائها في زمن النبي صلعم الى معان اخرى اذ على تقدير النقل يكون المراد بها تلك
المعاني الاولى لا المعاني الاخرى التي نفهمها الآن منها وعلى عدم الاشتراك اذ مع وجوده جاز ان
يكون المراد معنى آخر مغايرا لما فهمناه وعدم المجاز اذ على تقدير التجوز يكون المراد المعنى
المجازي لا الحقيقي الذي تبادر الى اذهاننا وعدم الاضمار اذ لو اضمر في الكلام شيء تغير معناه
عن حاله وعدم التخصيص اذ على تقدير التخصيص كان المراد بعض ما تناوله اللفظ لا جميعه كما نعتقد
وعدم التقديم والتاخير فانه اذا فرض هناك تقديم وتاخير كان المراد معنى آخر لا ما ادركناه والكل
اي كل واحد من النقل واخواته لجوازه في الكلام بحسب نفس الامر لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن
واعلم ان بعضهم اسقط الاضمار بناء على دخوله في المجاز بالنقصان وذكر النسخ وكان المصنف
ادرجه في التخصيص لان النسخ تخصيص بحسب الازمان ثم بعد هذين الامرين اعني العلم بالوضع والعلم
بالارادة لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلي اذ لو وجد
ذلك المعارض لقدم على الدليل النقلي قطعا بان نؤول النقلي عن معناه الى معنى آخر مثاله قوله
تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس
في حقه تعالى فيؤول الاستواء بالاستيلاء او يجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قدم
المعارض العقلي على الدليل النقلي اذ لا يمكن العمل بهما بان يحكم بثبوت مقتضى كل منهما لاستلزامه اجتماع
النقيضين ولا بنفيهما بان يحكم بانتفاء مقتضى كل منهما لاستلزامه ارتفاع النقيضين وتقديم
النقل على العقل بان يحكم بثبوت ما يقتضيه الدليل النقلي دون ما يقتضيه الدليل العقلي ابطال
للاصل بالفرع فان النقل لا يمكن اثباته الا بالعقل لان الطريق الى اثبات الصانع ومعرفة النبوة وساير
ما يتوقف صحة النقل عليه ليس الا العقل فهو اصل للنقل الذي يتوقف صحته عليه فاذا قدم النقل
عليه وحكم بثبوت مقتضاه وحده فقد ابطل الاصل بالفرع وفيه اي في ابطال الاصل بالفرع ابطال
الفرع ايضا اذ يكون صحة النقل متفرعة على حكم العقل الذي يجوز فساده وبطلانه فلا يكون النقل
مقطوع الصحة فقد لزم من تصحيح النقل بتقديمه على العقل عدم صحته واذا ادى اثبات الشيء وتصحيحه
الى ابطاله وافساده كان مناقضا لنفسه اي مستلزما لنقيض نفسه ومنافيا لها فكان باطلا ومحالا اذ لو امكن
لامكن اجتماع النقيضين اعني نفسه ونقيضه فقد ثبت انه لا بد في افادة الدليل النقلي اليقين
من العلم بعدم المعارض العقلي لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني اذ الغاية عدم الوجدان
مع المبالغة الكاملة في تتبع الادلة العقلية وهو عدم الوجدان لا يفيد القطع والجزم بعدم الوجود اذ
يجوز ان يكون هناك معارض عقلي لم نطلع عليه فقد تحقق ان الانتهاء اي انتهاء الادلة النقلية على مدلولاتها

يتوقف

يتوقف على امور عشرة ظنية فيكون دلالتها ايضا ظنية لان الفرع الموقوف لا يزيد على الاصل الذي
هو الموقوف عليه في القوة والثانية وان كانت دلالتها ظنية لم تكن مفيدة لليقين بمدلولاتها قلنا
انها اي الدلائل النقلية قد تفيد اليقين اي في الشرعيات بقرائن مشاهدة من المنقول
عنه او متواترة نقلت الينا تواترا تدل تلك القراين على انتفاء الاحتمالات المذكورة فانا نعلم استعمال
لفظ الارض والسماء ونحوهما من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع اهل اللغة في زمن الرسول
في معانيها التي يراد منها الآن والتشكيك فيه سفسطة لا شبهة في بطلانها وكذا الحال في صيغة الماضي
والمضارع والامر والنهي واسم الفاعل وغيرها فانها معلومة الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد منها الان
وكذا في رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه فانا نعلم معانيها قطعا فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ
قراين مشاهدة او منقولة تواترا تحقق العلم بالوضع والارادة وانتفت تلك الاحتمالات التسعة واما
عدم المعارض العقلي فيعلم من صدق القائل فانه اذا تعين المعنى وكان مرادا له فلو كان هناك
معارض عقلي لزم كذبه ثم ان افادتها اليقين في العقليات نظر لانه اي كونها مفيدة لليقين مبني
على انه هل يحصل بمجردها اي بمجرد الدلائل النقلية والنظر فيها وكون قائلها صادقا الجزم بعدم
المعارض العقلي وانه هل للقرينة التي تشاهد او تنقل تواترا مدخل في ذلك اي الجزم بعدم المعارض العقلي
وهذا اي حصول ذلك الجزم بمجردها ومدخلية القرينة فيه مما لا يمكن الجزم باحد طرفيه اي النفي والاثبات
فلا جرم كانت افادتها اليقين في العقليات محل نظر وتامل فان قلت اذا كان صدق القائل مجزوما
به لزم منه الجزم بعدم المعارض في العقليات كما لزم منه في الشرعيات والا احتمل كلامه الكذب فيما قاله فلا
فرق بينهما قلت المراد بالشرعيات امور يجزم العقل بامكانها ثبوتا وانتفاء ولا طريق له اليها والمراد
بالعقليات ما ليس كذلك ومن جاز ان يكون من الممتنعات فلاجل هذا الاحتمال ربما لم يحصل الجزم
بعدم المعارض العقلي للدليل النقلي في العقليات وان حصل الجزم به في الشرعيات وذلك بخلاف
الادلة العقلية في العقليات فانها بمجردها تفيد الجزم بعدم المعارض لانها مركبة من مقدمات علم بالبديهة
صحتها وعلم بالبديهة لزومها فما علم صحته بالبديهة من المستحيل ان يوجد ما يعارضها لان احكام البديهة
لا تتعارض بحسب نفس الامر اصلا كما مر وقد جزم الامام الرازي بانه لا يجوز التمسك بالادلة النقلية
في المسائل العقلية نعم يجوز التمسك بها في المسائل النقلية تارة لافادتها اليقين كما في مسئلة حجية الاجماع
وخبر الآحاد واخرى لافادة الظن كما في الاحكام الشرعية الفرعية

الموقف الثاني في الموجود

اي ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض فاما ان يشمل الاقسام
الثلثة كالوجود والوحدة فان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة ما باعتبار وكالماهية والتشخص عند
القائل بان الواجب له ماهية مغايرة لوجوده وتشخص مغاير لماهيته او يشمل اثنين منها كالامكان
الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة والمعلولية فانها كلها مشتركة بين الجوهر والعرض فعلى هذا
لا يكون القدم والامتناع والوجوب الذاتي والعدم من الامور العامة ويكون البحث عنها فيها
على سبيل التبعية وقد يقال الامور العامة ما يتناول المفهومات باسرها اما على الاطلاق كالامكان
العام او على سبيل التقابل بان يكون هو مع ما يقابله متناولا لها جميعا ويتعلق بكل من هذين المتقابلين
غرض علمي كالوجود والعدم وانما جعلنا هذا الموقف لما لا يختص بقسم من تلك الاقسام الثلثة اذ قد
اوردنا كلا من ذلك اي مما يختص بواحد منها في بابه فلم يبق الا الامور المشتركة فلا بد لها من باب على حدة

وفيه اي في هذا الموقف مقدمة يجب تقديمها على مباحث الامور العامة لاشتمالها على تقسيمات المعلومات الى معروضاتها ومراصد خمسة مشتملة على مباحثها المقدمة في قسمة المعلومات الى معروضات الامور العامة وهي عند المتكلمين اربع تقسيمات مبنية على مذاهبهم الاربعة وبيان ذلك انه اما ان يقال بان المعدوم ثابت اولا وعلى التقديرين اما ان تثبت الواسطة بين الموجود والمعدوم وهي الحال اولا فهذه اربعة احتمالات ذهب الى كل واحد منها طايفة منهم الاحتمال الاول المعدوم ليس بثابت ولا واسطة بينهما وهو مذهب اهل الحق فالمعلوم اي ما من شانه ان يعلم اما ان لا يكون له تحقق في الخارج انما اعتبر قيد في الخارج لانهم لا يقولون بالوجود الذهني او يكون الاول هو المعدوم في الخارج والثاني هو الموجود فيه فهذه قسمة ثنائية يتبعها [illegible] ورابعة الاحتمال الثاني المعدوم ليس بثابت والواسطة اعني الحال ثابتة وقال به القاضي الباقلاني قولا مستمرا وامام الحرمين حينا اي من الاشاعرة اولا فانه رجع عنه آخرا وقال به بعض المعتزلة فالمعلوم على رايهم اما ان لا تحقق له اصلا وهو المعدوم او له تحقق اما باعتبار ذاته اي لا بتبعية الغير وهو الموجود او باعتبار غيره اي تحقق تبعا له وهو الحال وعرفوه بانه صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة فقولنا صفة لان الذوات وهي الامور القائمة بانفسها اما موجودة او معدومة لا غير اذ لا يتصور تحققها تبعا للغير فلا تكون حالا وقولنا لموجود لان صفة المعدوم معدومة فلا تكون حالا وقولنا لا موجودة ليخرج الاعراض فانها متحققة باعتبار ذواتها فهي من قبيل الموجود دون الحال وقولنا ولا معدومة ليخرج السلوب التي يتصف بها الموجود فانها معدومات لا احوال واعترض الكاتبي على هذا التعريف بانه منقوض بالصفات النفسية كالجوهرية والسوادية والبياضية فانها عندهم احوال حاصلة للذوات حالتي وجودها وعدمها والجواب ان المراد بكونه صفة للموجود انه يكون صفة له في الجملة لا انه يكون صفة له دائما هذا على مذهب من قال بان المعدوم ثابت ومتصف بالاحوال حال العدم واما على مذهب من لم يقل بثبوت المعدوم او قال به ولم يقل باتصافه بالاحوال فالاعتراض ساقط من اصله الاحتمال الثالث المعدوم ثابت ولا واسطة وهو راي اكثر المعتزلة فالمعلوم على رايهم اما ان لا تحقق له في نفسه اصلا وهو المنفي المساوي للممتنع او له تحقق في نفسه بوجه ما وهو الثابت المتناول للموجود والمعدوم الممكن ثم قسموا المعلوم تقسيما آخر فقالوا ايضا فاما ان لا يكون له في الاعيان وهو المعدوم ممكنا كان او ممتنعا او لم له كون فيها وهو الموجود والمنفي عندهم اخص مطلقا من المعدوم لاختصاصه بالممتنع منه اي من المعدوم وانت تعلم ان نقيض الاخص مطلقا اعم مطلقا من نقيض الاعم فيكون الثابت الذي هو نقيض المنفي اعم من الموجود الذي هو نقيض المعدوم لصدقه عليه اي لصدق الثابت على الموجود وعلى المعدوم الممكن فقد ذكر على راي هؤلاء تقسيمين لكن الاقسام عندهم في الحقيقة ثلثة المنفي والثابت الموجود والثابت الذي هو المعدوم الممكن واما المعدوم مطلقا فهو راجع الى المنفي والمعدوم الممكن فلا يكون قسما رابعا وكانه لم يقسم الثابت على رايهم الى الموجود والمعدوم كما فعله غيره ليلا يتوهم من اطلاق المعدوم على المنفي كون قسم الثابت قسما منه لكنه مندفع بان قسم الثابت هو المعدوم الذي له ثبوت اعني المعدوم الممكن وذلك لا يطلق على المنفي انما يطلق عليه المعدوم مطلقا وليس قسما من الثابت حقيقة الاحتمال الرابع المعدوم ثابت والحال حق ايضا وهو قول بعض المعتزلة من مثبتي الاحوال

الكائن

الكائن في الاعيان اما ان يكون له كون بالاستقلال وهو الموجود او يكون له كون بالتبعية وهو الحال فيكون الحال الذي هو قسم من الكائن في الاعيان قسما من الثابت كالموجود والمعدوم الممكن قسيما له وغيره اي غير الكائن في الاعيان هو المعدوم فان كان له تحقق وتقرر في نفسه فثابت والا فمنفي فالاقسام اربعة فظهر ان الثابت الذي يقابل المنفي يتناول على هذا المذهب امورا ثلثة الموجود والحال والمعدوم الممكن وعلى المذهب الثالث يتناول الموجود والمعدوم الممكن فقط وعلى الثاني يتناول الموجود والحال فقط واما المعدوم ففي المذهبين الاخيرين يتناول شيئين المنفي الممتنع والمعدوم الممكن وفي المذهب الثاني يرادف المنفي كما في المذهب الاول الذي يرادف فيه الثابت الموجود ايضا واما الحكماء فقالوا في تقسيم المعلومات ما يمكن ان يعلم ولو باعتبار اما لا تحقق له بوجه من الوجوه وهو المعدوم واما له تحقق وهو الموجود ولا بد من امتيازه في حقيقته اي لا بد من ان ينفرد الموجود ويمتاز عن غيره بحقيقته فيكون بها هو هو فان امتاز مع ذلك عن غيره بهوية شخصية تمنع بها فرض اشتراكه بين كثيرين فهو الموجود الخارجي والا فهو الموجود الذهني فان الذهن لا يدرك الا الامر الكلي فالموجود فيه لا يمتاز عن غيره الا بالماهية الكلية بخلاف الموجود الخارجي فانه يمتاز عن غيره بماهيته كلية وتشخص ورد ذلك بان الواجب تعالى موجود خارجي وليس له تشخص مغاير حقيقته حتى يمتاز بهما معا عن غيره وبان الجزئيات المدركة بالحواس متميزة عن غيرها بالحقيقة والهوية معا وليست موجودات خارجية بل ذهنية وقد يجاب بان الواجب سبحانه شيء واحد في حد ذاته الا ان ذلك الشيء يسمى ماهية من حيث ان الواجب به هو هو ويسمى هوية من حيث انه المتميز له على وجه لا يمكن فرض الشركة معا فقد امتاز الواجب بحقيقته وهويته متغايرتين اعتبارا وذلك كاف لنا فيما نحن بصدده وبان المدرك بالحواس لا يمتاز في حقيقة الذهن بماهيته وهويته [illegible] بهذا التشخص بل المتميز في الخارج بماهيته وهوية شخصية انما في الذهن لا على وجه يتشخص فيه بشخص الى [illegible] والفرق ظاهر بالتامل الصادق فيصدق عليه انه متميز عن غيره بحقيقته فان الحقيقة تطلق على ما يتناول الجزئيات ايضا وكل ذلك تعسف والاظهر ان يقال الموجود اما ان يكون وجوده اصيلا يترتب به عليه آثاره ويظهر منه احكامه فهو الموجود الخارجي والعيني اولا وهو الموجود الذهني الظلي والموجود في الخارج اما ان لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب لذاته او يقبله وهو الممكن لذاته تقييد الواجب بقوله لذاته احتراز عن الواجب بغيره وتقييد الممكن بذلك ليس احترازا عن شيء اذ لا ممكن بالغير بل رعاية للموافقة اظهارا لكون الامكان مقتضى الذات كالوجوب وهو اي الممكن لذاته اما ان يوجد في موضوع اي في محل يقوم ذلك المحل ما حل فيه وهو العرض او لا يوجد فيه وهو الجوهر سواء لم يوجد في محل او وجد في محل لا يكون موضوعا فقولنا يقوم ما حل فيه احتراز عن الصورة لوجودها في محل وهو المادة لكنه اي ذلك المحل الذي هو المادة غير مقوم لما حل فيه وهو الصورة فان المادة هي المتقومة بالصورة عندهم كما ستعرفه فالصورة جوهر مع كونها حالة في محل والمحل اعم من المادة لصدق المحل على الموضوع ايضا والحال اعم من الصورة لصدق الحال على العرض ايضا والموضوع والمادة متباينان مندرجان تحت المحل اندراج اخصين تحت الاعم وكذا العرض والصورة متباينان تحت الحال كذلك وقال المتكلمون الموجود اي في الخارج اذ لا ثبوت للموجود الذهني اما ان لا يكون له اول اي لا يفتتح وجوده عند حد يكون قبله اي قبل ذلك الحد العدم

وهو القدم او يكون له اول اي يقف وجوده عند حد يكون قبله العدم وهو الحادث واي الحادث اما متحيز
بالذات او حال في المتحيز بالذات او لا متحيز ولا حال فيه فالمتحيز بالذات هو الجوهر ونعني به اي المتحيز
بالذات الشيء واليه اي الذي يشار بالذات اشارة حسية بانه هنا او هناك اعتبر قيد بالذات احترازا
عن العرض فانه قابل الاشارة على سبيل التبعية وقيد الاشارة بكونها حسية لان المجردات عند من
وجودها قابلة للاشارة العقلية والحال في المتحيز هو العرض ونعني بالحلول فيه اي في المتحيز ان
يختص به بحيث يكون الاشارة الحسية اليهما واحدة كاللون مع المتلون فان الاشارة الى احدهما
عين الاشارة الى الآخر دون الماء مع الكوز فان الاشارة اليهما ليست واحدة فالماء ليس حالا في الكوز
اصطلاحا وان كان حالا فيه لغة وما ذكره تفسير للحلول في المتحيز كما صرح به فلا يتجه عليه انه لا يتناول
حلول صفات الواجب تعالى في ذاته فالاولى ان يفسر بالاختصاص الناعت وما ليس متحيزا ولا حالا
فيه اعني الذي جعلناه قسما ثالثا من اقسام الممكن الحادث وهو المسمى بالمجرد لم يثبت وجوده عندنا
اذ لم يقم عليه دليلا يجوز ان يكون موجودا وان لا يكون موجودا سواء كان ممكنا او ممتنعا فمنهم من
قنع بهذا القدر وهو انه لم يثبت وجوده ومنهم من جزم بامتناعه لوجهين احدهما انه لو وجد
لشاركه الباري في هذا الوصف وهو انه ليس متحيزا ولا حالا في المتحيز ولا بد من ان يمتاز الباري عنه
اي بغير هذا الوصف المشترك بينهما فيلزم التركيب في الباري من المشترك والمميز والثاني ان
هذا الوصف فيصل اخص صفات الباري لان من سأل عنه اي عن الباري لا يجاب في ذلك السائل الا به
اي بهذا الوصف فيقال هو موجود لا متحيز ولا حال في متحيز فلو شاركه فيه غيره لشاركه ايضا في
الحقيقة فلزم اما قدم الحادث او حدوث القديم وجواب الاول انه لا يلزم من الاشتراك في
وصف سيما وهو سلبي كالوصف الذي بحث فيه التركيب في شيء من المشاركين لجواز اشتراك البسيطين
الحقيقيين في عارض ثبوتي كالوجود او سلبي كنفي ما عداهما عنهما وجواب الثاني اما اولا فلا نسلم انه اي هذا
الوصف اخص صفاته تعالى بل اخص صفاته اما الوجوب الذاتي واما كونه موجدا للكل ما عداه
او القدم اذ لا يشاركه فيهما غيره وجواب الثاني بوجه آخر ان تعال هذه الدعوى اي دعوى كون هذا
الوصف اخص صفاته لا يخلو عن مصادرة لان كون اخص صفاته انما يتم اذا ثبت انه ليس شيء موجود
لا يكون متحيزا ولا حالا فيه فيتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى فاثباته بها دور المرصد الاول
في الوجود والعدم وفيه مقاصد الاول في تعريفه اي تعريف الوجود فقيل انه بديهي التصور فلا يجوز
ان يعرف الا تعريفا لفظيا وقيل هو كسبي فلا بد من تعريفه وقيل لا يتصور اصلا لا بداهة ولا كسبا
والمختار انه بديهي بوجوه وهذه الوجوه اما استدلالات كما هو الظاهر منها فان بداهة التصور
صفة خارجة عنه فجاز ان يكون مطلوبه له بالبرهان واما تنبيهات على ما قيل من ان الحكم بداهة
تصوره بديهي ايضا لكن قد يحتاج في الامور البديهية الى تنبيه بالنسبة الى الاذهان القاصرة انه جزء
وجودي ان المطلق جزء تصور للمقيد بالضرورة وهو متصور بالبداهة لان من لا يقدر على
الكسب كالبله والصبيان يتصورون وجوده قطعا وجزء المتصور بالبداهة بديهي اذ لو كان كسبيا
محتاجا الى تعريف لكان ذلك المتصور ايضا محتاجا الى ذلك التعريف فلا يكون بديهيا وعلى التنزل
اي ذا تنزلنا عن كون وجودي متصورا بالبداهة وقلنا ان تصوره كسبي فلا بد من الانتهاء الى
دليل اي طريق موصل يلزم من وجوده وجوده اي من وجود ذلك الدليل وجود المدلول الذي

هو تصور وجودي ويكون وجوده اي وجود ذلك الدليل ضروريا دفعا للتسلسل او الدور اللازم من
كون العلم بوجود كل دليل مستفادا من دليل آخر وبه تم الدليل على بداهة تصور الوجود فانه اذا كان
وجود ذلك الدليل متصورا بالبداهة كان الوجود المطلق الذي هو جزء من وجوده بديهيا ايضا
قال الامام الرازي في المباحث المشرقية علم الانسان بوجود نفسه غير مكتسب والوجود جزء من وجوده
والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل والسابق على غير المكتسب اولى بان لا يكون مكتسبا فان قيل علم
الانسان بوجوده مكتسب قلنا فسطلا في باب التصور يعد في التسليم لا القدح في المقصود لانا ما
لم نعرف وجود الدليل لا يمكننا ان نستدل به على وجود المدلول وليس العلم بوجود كل دليل محتاجا
الى دليل آخر بل لا بد من الانتهاء الى دليل يكون العلم بوجوده بديهيا فكذا العلم بالوجود المطلق فاذا
حمل كلامه هذا على ان علم كل انسان بانه موجود ضروري فلا اشكال في ذلك الدليل وان حمل على ان
كل انسان يتصور وجوده بديهة فالمراد من الدليل هو الطريق الموصل الى التصور كما اشرنا اليه ثم
ان المص مع تصريحه بان وجودي متصور بالبداهة قال هنا او نقول بعد التنزل الى كونه كسبيا ولا
دليل على سالبتين فلا بد في الدليل من مقدمة موجبة قد حكم فيها بوجود المحمول للموضوع ولا يمكن
ان يكون العلم بوجود كل محمول للموضوع مستفادا من دليل آخر بل لا بد من الانتهاء الى دليل مشتمل
على موجبة يكون العلم بوجود محمولها لموضوعها بديهيا وانه يستدعي تصور الوجود المطلق بطريق البداهة
فانحل الاشكال بان الكلام في اكتساب التصور وما ذكره من المقدمة الموجبة انما يكون في اكتساب
التصديق فلعله اراد كما انه لا دليل عن سالبتين كذلك لا تعريف عن مفهومين سلبيين لان السلب لا
يعقل الا بالقياس الى الثبوت فلا بد في المعرف من مفهوم وجودي اما ضروري او منتهية اليه فيكون
العلم بوجوده ضروريا فكذا الوجود المطلق في ضمنه وجوابه اي جواب الوجه الاول بالا نسلم
ان وجودي حقيقته بل انما متصور بالبداهة نعم انا موجود تصديق بديهي حاصل لي لا تصوره
كسب وانه لا يستدعي تصور وجودي بالكنه بل باعتبار ما كان ان احد طرفيه انا والمشار اليه بانا حقيقته
يكنها غير بديهية واذا كان وجودي متصورا بوجه ما بديهة كان اللازم منه بداهة تصور الوجود
المطلق بوجه ما ولا نزاع فيه انما الكلام في ان تصوره بكنهه بديهي هذا اذا كان الوجود معنى واحدا
مشتركا وذاتيا لما تحته من الجزئيات اما اذا كان مشتركا لفظيا فليس هناك وجود مطلق يتصور
بداهة او كسبا واذا كان عارضا لافراده لم يلزم من تصور افراده بالكنه بداهة تصور عارضها اصلا
فان قلت المحمول في قولك انا موجود هو ذلك العارض مطلقا لا خصوصية فرد منه واصلا اذا
قلت وجودي فقد عبرت عن فرد ذلك العارض مع الاضافة فلا بد ان يكون متصورا مطلقا قلت تكفيه
تصوره ذلك العارض بوجه ما وليس يلزم من كون مفهوم الوجود جزءا من مفهوم وجودي ان يكون
حقيقة الوجود جزءا من حقيقة وجودي لجواز ان يكون هذان المفهومان عارضين لحقيقتيهما قوله
في التنزل او لا بد من الانتهاء الى دليل وجوده ضروري قلنا ممنوع نعم لا بد من دليل هو
ضروري معلوم بالضرورة واما وجوده فلا اذ قد لا يكون له اي للدليل وجود فان الدليل كما يكون
وجودا قد يكون عدما ايضا كعدم الغيم الدال على عدم المطر فانا نستدل بصدق المقدمة في
نفس الامر على صدق المدلول فيها لا بوجود ما في الخارج على وجود المدلول فيه فان الدليل
والمدلول قد يكونان معا عدميين والحاصل انا كما نتوصل بصدق مقدمتي الدليل الى العلم بوجود ما

المدلول لذلك نتوصل بتصور اجزاء المعرف لا بالعلم بوجودها الى المعرف ولا نتم اسند اليه الكلام
فان قيل المعرف او الدليل سواء كان وجوديا او عدميا لا بد ان يعلم ويوجد في الذهن ويكون بديهيا
او منتهيا اليه دفعا للدور والتسلسل وبذلك يتم مقصودنا قلنا ان العلم بالوجود الذهني كان اللازم وجوده
في الذهن لا العلم بوجوده فيه قوله في التنزل بانا نوجه ما حكم فيه بوجود المحمول للموضوع ممنوع
بل الموجه ما حكم فيه بان ما صدق عليه الموضوع صدق عليه المحمول وهذا الاتحاد يكون في ... الثاني
مسلم وقد لا يوجد المحمول مع صدقه على الموضوع في الخارج كقولك زيد اعمى فصدق المحمول على الموضوع
وهو المعتبر في الايجاب اعم من وجوده له الوجه الثاني من الوجوه الدالة على تصور الوجود بديهي قوله
قولنا الشيء اما موجود او معدوم تصديق بديهي وانه يتوقف على تصور الموجود والمعدوم فيكون
تصور الموجود والمعدوم بل الوجود والعدم بديهيا وكذا يتوقف هذا التصديق على تصور تكاذبهما
الذي هو الاثنينية او مستلزم لتصورها المسبوق بتصور الوحدة فيكون تصور هذه الامور
ايضا بديهيا فان قيل ان زعمتم ان هذا التصديق بديهي مطلقا اي بجميع اجزائه فمصادرة لان
الوجود من جملة اجزائه والحكم بان كل الجميع بديهي موقوف على الحكم بان الوجود بديهي فهذا توقف
مقدمة الدليل على ثبوت المدعى او زعمتم ان الحكم في هذا التصديق بعد تصور الطرفين بديهي
غير محتاج الى الاستدلال لم ينفع لجواز ان يكون تصور طرفيه معا او تصور احدهما الذي هو الوجود
مثلا كسبيا مع كون الحكم في نفسه بديهيا قلنا هذا التصديق بديهي مطلقا ولا مصادرة لان بداهته
مطلقا في نفس الامر يتوقف على بداهة اجزائه في نفس الامر ولكن لا يتوقف العلم ببداهته مطلقا
على العلم ببداهة اجزائه اي العلم ببداهة كل واحد منها مفصلا بل يستغنى مثلا اذا علم ان هذا
التصديق حاصل لمن لا يتصور منه كسب كالبله والصبيان علم اجمالا ان كل واحد من اجزائه بديهي فاذا
اريد ان يعلم حال الوجود بخصوصه قيل الوجود جزء من اجزاء هذا التصديق وكل جزء من اجزائه بديهي
فالوجود بديهي فعلم ان العلم بالكلية القائلة بان كل جزء من اجزائه بديهي لا يتوقف على العلم ببداهة
جزء معين منه بخصوصه حتى يلزم المصادرة وهذا بعينه ما قيل من ان العلم بكلية كبرى الاول لا يتوقف على
العلم بالنتيجة فان الحكم على زيد من حيث انه فرد من افراد الانسان اجمالا غير الحكم عليه باعتبار خصوصيته
فان الحكم يختلف باختلاف العنوان فالاحكام الجارية على خصوصيات افراد موضوع الكلية مندرجة
فيها بالقوة فيستدل بالكلية عليها حتى يخرج من القوة الى الفعل نعم اذا كان العلم بالكلية مستفادا من
العلم بحال كل فرد بخصوصه لم يمكن الاستدلال بها على حكم الافراد كما اذا علم ان الوجود والعدم والشيء
الذي قد علمنا كلها بديهية وعلم بذلك ان هذا التصديق بديهي مطلقا لم يصح الاستدلال ببداهته على
بداهة شيء منها لانه دور وجوابه اي جواب الوجه الثاني انه يكفي تصورهما اي تصور الموجود والمعدوم
بوجه ما والنزاع انما وقع في التصور بالكنه الوجه الثالث وانما سمي حجة على حدة لانه يعرف بان الوجود
متصور بالكنه ويدعى انه بالكسب انه لو كان الوجود مكتسبا فاما بالحد او بالرسم لانحصار الكاسب للتصور
فيهما والقسمان باطلان اما تعريفه بالحد فلان الحد كما مر انما يكون بالاجزاء والوجود بسيط فلا يكون
له حد والا اي وان لم يكن بسيطا بل مركبا فاجزاؤه اما وجودات فيكون الجزء مساويا للكل في الماهية
او لا تكون اجزاؤه وجودات بل ليست بوجودات فعند الاجتماع من تلك الاجزاء التي كل واحد منها
ليس وجودا لا بد ان يحصل امر زائد يتعلق بتلك الاجزاء هو الوجود والا اي وان لم يحصل عند الاجتماع

امر زائد

زائد فلا وجود هناك اصلا او ليس ثمة الا تلك الاجزاء التي ليست وجودات وهكذا وكل الامر الزائد
الذي يحصل عند اجتماع الاجزاء الذي هو الوجود عارضا لها مستفادا من اجتماعها فيكون اي تلك الاجزاء
علل الوجود ومعروضاته لكونه مسببا عن اجتماعها عارضا لها لا لاجزاء فيكون التركيب فاعل الوجود
او قابله لا فيه والمقدر خلافه وقد يقال لو كان للوجود اجزاء فتلك الاجزاء تتصف بالوجود فيكون
الكل صفة للجزء لكن حكم الجزء ليس صفة لنفسه بل يكون صفة لسائر الاجزاء فلا يكون تمام ماهيته او بالعدم
فيلزم اجتماع النقيضين وقد يقال لو كان للوجود اجزاء فتلك الاجزاء اما ان تتصف بالوجود
معه او بعده اي مع الوجود الذي هو المركب او بعده فليس الجزء تحت وجوده متقدما على كله بل هو اما معه او متأخر
عنه او يتصف بوجود قبله اي قبل الوجود الذي هو المركب فيتقدم الشيء اي الوجود على نفسه او لا يتصف
تلك الاجزاء به اي بالوجود فلا شك انها تتصف بالعدم فالوجود محض ما ليس له وجود اعني تلك الاجزاء
التي لم تتصف بالوجود واما تعريفه بالرسم فلو صح اعترضنا ان الرسم لا يفيد معرفة الحقيقة والنزاع
فيه لا في وجه يمكن استفادته من الرسم الثاني ان الرسم يجب ان يكون بالاعرف كما مر في شرائط المعرف
وهو ايضا ممنوع اي بالوجود ولا اعرف من الوجود الا بالاستقراء ما تتبعنا المفهومات فوجدنا الوجود اعرف
من كل ما يحاول تعريفه به وايضا فهو اي الوجود اعم المفهومات والاعم جزء الاخص والجزء اعرف من الكل لان العلم
بالكل يتوقف على العلم بالجزء من غير عكس وايضا فالعقل من المبدء الفياض عام والنفس الانسانية قابلة للتصور
واذا وجد القابل والفاعل لم يتوقف العقل الا على اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع
فكل ما كان شرائطه وموانعه اقل كان الى العقل اقرب والاعم لا شك انه اقل شرطا ومعاندا من الاخص
لان شرط العام ومعانده شرط للخاص ومعاند له من غير عكس كلي لان الخاص بحسب خصوصه له شرائط
وموانع لا يعتبر في العام اصلا فيكون اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه اكثر بالنسبة الى الخاص فيكون
وقوعه في النفس وارتسامه فيها اكثر من وقوع الخاص وارتسامه فيكون اعرف وجوابه اي جواب الوجه الثالث
انا نختار ان تعريف الوجود بالحد فيجوز ان لا تكون اجزاؤه التي يحد بها وجودات ويكون قوله يحصل عند اجتماعها
شك في تمام الماهية قلنا ممنوع فان كل موجود كل شيء عندنا نفس حقيقته وهي الحقائق الاشياء المخالفة
فكذا الوجودات الواقعة اجزاء للوجود متباينة في انفسها ومخالفة في الحقيقة للمركب منها وقد سبقت
منا اشارة الى ان الخلاف في كون الوجود بديهيا او كسبيا مبني على كونه متواطئا او مشككا واما اذا
تعدد كونه نفس الحقيقة فالمناسب ان يقال بعضه بديهي وبعضه كسبي او يقال كله كسبي اذ ليس لشيء من الحقائق
الموجودة بديهيا والاولى في الجواب ان يقال اجزاؤه وجودات وليس يلزم منه كون مساواة الجزء للكل
في الماهية لجواز ان يكون صدق الوجود على تلك الاجزاء صدقا عرضيا ولا استحالة في صدق الكل على اجزائه
كذلك ونختار ثانيا ان اجزاءه ليست وجودات قوله يحصل عند الاجتماع من تلك الاجزاء امر آخر قلنا نعم
وذلك الامر الآخر هو المجموع من حيث هو مجموع وهو عين الوجود ولا يكون كل واحد من اجزاء ذلك المجموع
ليس وجودا فيكون التركيب في الوجود ... فاعله او قابله كما ... منقوض بسائر المركبات التي علم
تركيبها ... بعينه في السكنجبين مثلا فيقول لا يكون اجزاء السكنجبين مساوي الجزء للكل في
الماهية ولا يكون سكنجبينا كان حصل عند الاجتماع امر زائد عليها مسبب عن اجتماعها عارض لها هو السكنجبين
كان التركيب علة السكنجبين وهو موصوفه لا فيه وان لم يحصل كان السكنجبين محض ما ليس بسكنجبين فلا يكون الاستدلال
... على ان تركب الوجود الاجزاء ليس بمعناه بالوجود او العدم فلنا كسائر المركبات المعلومة التركيب اجزاؤه ...

لا تخلوا عنها وعن نقيضها فيكون الدليل منقوضا بها اذ نقول مثلا اجزاء الدار اما دار او ليست بدار فعلى
الاول يكون الكل صفة للجزء وعلى الثاني يلزم اجتماع النقيضين والحق عند الحكماء اتصاف الوجود ونقيضه
اي العدم بالعدم وانه اي الوجود بل العدم انضمام المعقولات الثانية التي لا وجود لها في الخارج واما
لا وجود له فهو معدوم ثم اذ لا واسطة عندهم بين الموجود والمعدوم فالوجود عندهم معدوم وليس يلزم من
هذا اجتماع النقيضين لان معروض الوجود فانه موجود فقط ولان الوجود نفسه فانه معدوم فقط نعم يلزم
اتصاف احد النقيضين بالآخر بطريق الاشتقاق وليس بمحال انما المحال ان يتصف احدهما بالآخر مواطاة كان
يقال مثلا الوجود عدم فحل الشبهة على قاعدتهم ان يقال اجزاء الوجود متصفة بالعدم ويحصل من
اجتماعها الوجود كما ان اجزاء الدار متصفة بانها ليست دارا ويحصل من اجتماعها الدار على ان التاسع
الوجود اذا كان معدوما كان الوجود ايضا معدوما وقد عرفت انه الاسم له فيه والحق عند الشيخ الاشعري
اتصافه اي اتصاف الوجود بالوجود لانه نفس الحقيقة والمايات موجودة فحل الشبهة عنده ان اجزاء الوجود
موجودة وليس يلزم منه كون الكل صفة للجزء لان وجود كل شيء عين حقيقته وليس المراد بالصفة ما يكون
خارجا عن ماهيته بل ما يحمل عليه سواء كان عين حقيقته او داخلا فيها او خارجا عنها وقد عرفت ان ذكر
مذهب الشيخ لا يناسب هذا المقام لان الوجود اذا كان عين الحقيقة ثم الحقائق مركبات ومنها بسائط
فهذا الحال في الوجودات وقد يقال في حل الشبهة لا نسلم اجزاء الوجود لا بد ان تكون ان لا بالوجود
ولا بالعدم وهو مصرح باثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم فلا يصح الا على مذهب مثبتي الاحوال
فيكون اجزاء الوجود عندهم من قبيل الاحوال كما ان الوجود عندهم كذلك قوله في الاستدلال
على نفي التركيب الوجود بتقوم الاجزاء لو وجدت او تعددت وقبلنا مما ذكر على ما ذكر الجنس والفصل
في الخارج وتقدمهما بالوجود على النوع فيه لان الحد في المشهور انما هو على التركيب من الجنس
والفصل لا من الاجزاء الخارجية المتمايزة في الوجود في الخارج ومتى اي ما ذكر الجنس والفصل في الخارج
وتقدمهما بالوجود على النوع فيه ممنوع بل التمايز بينهما في الوجود وتقدمهما على النوع بحسبه انما هو
في الذهن دون الخارج كما سيأتي تحقيقه او يختار انه اي جزء الوجود يتصف بالمعدوم اي بمفهوم المعدوم
بل العدم ولا يكون الوجود محض العدمات حتى يكون محالا بل محض معدومات ولا يلزم الاول
الوجود مركبا من اجزاء منقسمة بعضها وكذا كل مركب من اجزاء متمايزة الوجود في الخارج فانه مركب
من اجزاء منقسمة بعضها فالعشرة مثلا محض امور لا شيء منها عشرة اعني الوحدات التي تركبت منها العشرة
وكذا الحال في الاجزاء الذهنية فان الحيوان نفسه ليس عين الانسان من الحقيقة وان كان متصلا فيه
وليس يلزم منه كل كون احد النقيضين جزءا للآخر فان صفة الجزء ليست جزءا من المركب ولذا ايضا
ان يختار ان تعريف الوجود بالرسم قوله الرسم لا يعرف الكنه قلنا لا يجب تعريف الكنه واتصاله الوا واما انه
لا يعتد اي الكنه شيء من الرسوم اصلا فلا لجواز ان يكون من الخواص ما يكون موجبا لتصور الحقيقة فان
ولئن يكون للوجود خاصة كذلك قوله في الوجه الثاني لابطال الرسم لا اعرف من الوجود حتى يكون
من لا نسلم كونه بديهيا ونقول انه ليس كسبيا نسلم انه لا اعرف منه بل نقول كونه اعرف موقوف على كونه بديهيا
فيتوقف بعد الدليل على ثبوت المدعى وماله لزم من الاستقراء ليس بصحيح عندنا قوله في الاستدلال ثانيا
على كون الوجود اعرف مما عداه الاعم جزء الاخص ممنوع بل قد يكون الاعم عرضا عاما للاخص فلا يلزم
من تصور الاخص ولو بالكنه تصور الاعم فجاز ان يكون الحال في الوجود كذلك قوله في الاستدلال على

دلك

ولكل ما ليا النقض عام قلنا مبني على الموجب بالذات يجب تخلف المعلول عنه عند اجتماع الشرائط وارتفاع
الموانع ونحن لا نقول به بل الحوادث كلها مستندة عندنا الى الفاعل المختار مجاز ان يقصد العلم بالخاص
دون العلم بالعام وقوله في هذا الاستدلال شروط العام ومعانداته اقل من شروط الخاص ومعانداته
قلنا ذلك الذي ذكر مبني انما هو بالنسبة الى تحققهما اي تحقق العام والخاص في الهويات او العموم والخصوص
انما يعرض للشيء باعتبار ذلك فالاعم يكون متحققا في هويات وافراده اكثر والاخص في افراده اقل فاذا
فرض الاشياء في العموم والخصوص كالجوهر الى نوع الانسان بل صنفه فكل ما يكون شرطا لتحقق الاعم
او معاندا له فهو شرط لتحقق الاخص او معاند له وانه لم يتحقق الاعم في ضمن فرده لم يتحقق الاخص في ضمنه
بدون العكس اذ قد يتحقق الاعم في ضمن فرد غير فرد الاخص لا بالنسبة الى تحققهما في الذهن اذ لا علاقة
بين الصور من الذهنيين في تحققهما في الذهن مجاز لن يحصل صورة الخاص فيه بدون صورة العام
ولا تعاند بين الصور في الذهن بل من معاونة الاولى ان الضد اقرب خطورا بالبال مع الضد منه بدونه
نعم او كان الاعم جزءا الاخص وكان الاخص معلوما بالكنه كان شرط تحقق الاعم في الذهن شرطا لتحقق
الاخص فيه وكذا معاند تحقق الاعم فيه ان فرض هناك معاند يحقق الاخص فيه من غير عكس كلي والمكلم
له اي لكون الوجود بديهيا في بيان الاول مبني على انه كسبي محتاج الى معرف لو فحص الاول انه الماهية
الماهية كما هو مذهب الشيخ فلا يكون بديهيا كالماهيات فانه ليس كنه شيء منها بديهيا انما البديهي بعض
وجوهها واماراتها عليها كما هو مذهب غيره فيكون الوجود من عوارضها اي من عوارض الماهيات
فيتعقل الوجود تبعا لها لان العارض لا يتعقل بالمعقولية لكن الماهيات ليست بديهية فلا يكون الوجود
بديهيا ايضا لان التابع للكسبي اولى بان يكون كسبيا والجواب لا نسلم انه اذا كان عارضا للماهية يتعقل تبعا
لها اذ قد يتصور مفهوم العارض ولا يلاحظ معروضه وقد يدعى ان تصور الوجود اول الاوائل في
التصورات كيف سلم ان تعقله تبع لتعقل غيره سلمنا لكن يكفي لتصور العارض تصور ماهية معروضه وقد يكون
ضرورية فيتعقل العارض تبعا لهذه الماهية الضرورية فلا يلزم كونه كسبيا وقد يجاب عنه اي عن هذا الوجه
بانه يتعقل العارض تبعا لماهية المطلقة الصادقة على الماهيات كلها وانها بديهية وفيه نظر لان الماهية
حيث هي اي مفهوم لفظ الماهية عارض الماهيات المخصوصة فهو الكلام فيها فان تعقل الماهيات
غير مستقلة بالمعقولية بل يتعقل تبعا للماهيات المخصوصة التي ليست بديهية فيحتاج الى احد الجوابين
السابقين فيلزم الاستدلال في هذا الجواب الوجه الثاني ان يقال لا اشكال انه لا يتعقل العقلاء
بتعريف التصورات البديهية كالاشتغال على العلماء بالبديهية فلو كان الوجود ضروريا لم يعرفوه والجواب
فهي سائر التصورات وللتعريفات اللفظية المخصوصة فيكون تعريفا لفظيا كما في التصديق كما في الامور
البديهية يجوز تعريفها بحسب اللفظ فان البديهي وان كان حاصلا في الذهن بديهيا لكن قد يكون مجهولا من
حيث انه مدلول لفظ مخصوص ومراد به فيعرف ليعلم انه مدلوله ومراد به وقد اجيب عنه الوجه ايضا
ايضا بان احدا لم يشتغل بتعريف الكون في الاعيان الذي وقع النزاع لكن حاصله لما تصوروا
انه اي الوجود ليس هو الكون في الاعيان بل هو ما يوجب الكون في الاعيان ولم يكن ذلك الشيء الذي
توهموا انه الوجود ضروريا اشتغلوا بتعريفه وذلك لان ما يداهه الكون في الاعيان الوجود الذي
المنكرين لكون الوجود بديهيا فيدعي انه لا يتصور الوجود اصلا لا بداهة ولا كسبا بل هو ممتنع التصور

واحتجوا على ذلك بوجهين الاول تصور انه يكون لنا يمتنع عن غيره لان المدارك ممتد بالضرورة على المدارك
ومع التميز انه ليس عن غيره ومعنى انه ليس غيره سلب مخصوص فيتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق الذي
هو عدم مطلق لا يعقل الا بعد تعقل الوجود المطلق لكونه مضافا اليه فيلزم الدور لتوقف تعقل كل
واحد من الوجود والعدم على تعقل الآخر والجواب ان تصور يمتنع عن غيره في نفس الامر لا بالعلم يمتنع عنه
حتى يتوقف تصوره بتعقل السلب الذي هو المفضي الى الدور سلمناه ولكن السلب والايجاب غير العدم
والوجود كما عرفت في بداهة الوجود اذ قد عرفت هناك ان المعتبر في الوجود صدق المحمول على
الموضوع وذلك لا يقتضي وجود المحمول في نفسه ولا وجوده للموضوع بل يقتضي اتصاف الموضوع
به فلا يكون الايجاب عين الوجود ولا مستلزما لتعقله وعلى هذا فالسلب رفع ذلك الصدق والاتصاف فلا
يكون عين العدم ولا مستلزما لتعقله ايضا نعم قد يطلق لفظ الوجود والحصول والثبوت والتحقق
على ذلك الصدق والاتصاف تشبيها له بمعناها الحقيقي الذي كلامنا فيه الامر الثاني ان التصور حصول الماهية
في النفس فيحصل ماهية الوجود في النفس على تقدير كونه متصورا وللنفس وجود والا امتنع ان يتصور
شيئا فيجتمع في النفس المثلان اعني وجودها والوجود المتصور والجواب ان ما ذكرتم من ان
تصور الشيء حصوله بعينه في النفس قول بالوجود الذهني وكلامنا في الوجود الذهني ولئن سلم فيكفي في
تصوره اي تصور الوجود حصوله للنفس للنفس فيكون العلم بالوجود علما حضوريا لا يحتاج فيه الى حصول صورة
منتزعة من المعلوم في العالم بل يكون المعلوم نفسه حاصلا له حاضرا عنده سواء قلنا الوجود المطلق ذاتي
لوجود النفس او عارض له فانه على التقديرين حاضر عندها وذلك كما تتصور ذاتنا بذاتنا لا بصورة
في ذاتنا فالآن في ذاتنا ونمنع على تقدير تسليم الوجود الذهني مماثلة الصورة الكلية التي هي ماهية الوجود
للوجود الجزئي الثابت للنفس على ان الممتنع هو اجتماع المثلين في محل واحد قيام الاعراض بمحالها وليس
قيام الوجود بالنفس كذلك ثم قال بانه اي الوجود يعرف حقيقته لكونه كسبيا عنده ذكره عبارات الاولى
انه اي الوجود هو الثابت العين والمعدوم هو المنفي العين فانه لفظ العين تنبيه على ان المراد
هو الموجود في نفسه والمعدوم في نفسه لا الموجود لغيره والمعدوم عن غيره ولا ما هو اعم منهما الثانية
انه المنقسم الى فاعل ومنفعل اي مؤثر ومتأثر او المنقسم الى حادث وقديم والمعدوم لا يكون
كذلك الثالثة انه ما يعلم ويخبر عنه اي يصح ان يعلم ويخبر عنه والمعدوم ما لا يصح ان يكون كذلك هذه العبارات
معرفات للوجود ويعلم منها تعريفات الوجود فيقال الوجود ثبوت العين او هو ما به ينقسم الشيء الى فاعل
ومنفعل او الى حادث وقديم او ما به يصح ان يعلم الشيء ويخبر عنه وكله اي كل ما ذكره هذا القائل تعريف
للشيء بالاخفى كما لا يخفى فان الجمهور يعرفون معنى الوجود والموجود ولا يعرفون شيئا مما ذكر في هذه العبارات
وايضا الثابت يرادف الموجود والثبوت الوجود فلا يصح تعريفه به تعريفا حقيقيا والفاعل موجود له اثر
في الغير والمنفعل موجود فيه اثر من الغير والقديم موجود لا اول له والحادث موجود له اول فلا يصح الا دوريا
منها في تعريف الوجود وصحة العلم والاخبار امكان وجودهما فالتعريف بها ايضا دوري المقصد الثاني
في انه اي الوجود مشترك اشتراكا معنويا اي مفهوم واحد مشترك فيه الموجودات باسرها واليه ذهب
الحكماء والمعتزلة غير ابي الحسين واتباعه من جمع من الاشاعرة ايضا الا انه متكلم عندنا حكاه متواطئة عندهم
وانما ذهبوا الى كونه مشتركا معنويا لوجوه الاول انه لو لم يكن مشتركا لامتنع الجزم به اي بالوجود عند التردد في خصوصيات

غير مشترك اما نفس الخصوصيات او مختص بها ذاتا كان لها او عرضيا فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها
اما على الاول فلان التردد في الخصوصيات عين التردد في الوجودات التي هي اعيان تلك الخصوصيات
واما على الثاني فلان التردد في شيء يستلزم التردد فيما يختص به قطعا والتالي باطل لانا اذا جزمنا بوجود
ممكن ثم جزمنا بان له سببا فاعلا موجودا ثم اذا ترددنا في ان ذلك السبب واجب او ممكن وعلى تقدير
كونه ممكنا جوهرا او عرضا واذا كان جوهرا فهو متحيز او غير متحيز وهكذا ترددنا في جميع انواع الموجودات
واشخاصها لم يكن ترددنا في هذه الخصوصيات موجبا لزوال الجزم المتعلق بوجود ذلك السبب ومقتضيا
للتردد فيه وكذا اذا اعتقدنا ان ذلك السبب ممكن ثم تبين انه واجب فانه يزول اعتقاد كونه ممكنا الى
اعتقاد كونه واجبا مع ان اعتقاد كونه موجودا باق على حاله لم يتغير اصلا فلولا ان الوجود مشترك لتغير
لتغير اعتقاده ايضا لانا اذا ترددنا في الخصوصيات فقد ترددنا في معنى الوجود وكذا
اذا زال اعتقاد بعضها اي بعض زال اعتقاد معنى الوجود الا ان الباقي في الحالين بلا تردد
وزوال هو المسمى بلفظ الوجود المشترك بين جميع الموجودات فيكون الاشتراك لفظيا لا معنويا لانا نقول
نحن نعلم ان هذا الجزم باق بحاله مع قطع النظر عن اللفظ والعلم بوضعه وانه لا يختلف باختلاف اللغات
فوجب ان يكون الاشتراك معنويا الوجه الثاني انا نقسمه اي الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود
الجوهر ووجود العرض وهكذا نقسمه الى وجودات الانواع واشخاصها ونقسم الموجود الى
هذه الموجودات باسرها فان المقسم في القسمين واحد ومورد القسمة مشترك بين جميع اقسامه
التي ينقسم اليها ابتداء لان حقيقة التقسيم ضم مخصص الى مشترك لا يقال قسمة الوجود الى ما ذكرتم
للاشتراك اللفظي كتقسيم العين الى الفوارة والباصرة لكونه مشتركا بينهما لفظا لانا نقول هذه
يعني قسمة الوجود قسمة عقلية لا تتوقف على وضع والعلم به ولذلك لا يختلف باللغات المتفاوتة وتكون
فيها الحصر العقلي الدائر بين النفي والاثبات بخلاف ذلك الذي ذكرتم من التقسيم للاشتراك اللفظي
كتقسيم العين فانه موقوف على الوضع والعلم به ويختلف بحسب اختلاف اللغات ولا يمكن فيه
الحصر العقلي فالاشتراك المعنوي واجب في القسمة العقلية هذا وقد قيل التقسيم في مثل العين
انما هو باعتبار تأويله بالمسمى بلفظ العين فيؤول الى الاشتراك المعنوي ولولا هذا التأويل
لكان ترديدا لا تقسيما ورد بانه يعود الاشكال بجواز مثل ذلك في الوجود ولا ينتقض
هذان الوجهان بالماهية والتشخص فيقال نحن نجزم بالماهية في ذلك السبب اي نجزم بان له ماهية
ونتردد في خصوصيات الماهيات ونقسم الماهية الى الخصوصيات وكذا الحال في التشخص فيلزم
كون الماهية والتشخص مشتركين وهو باطل لان الماهيات متخالفة الحقائق والتشخصات متميزة فلا تكون
مشتركة بل متخالفة الهويات والتحقيق انه ان اريد مجرد الاشتراك اي ان اريد من الاستدلال
بهذين الوجهين مجرد ان الوجود معنى واحد مشترك بين الموجودات سواء كان افراده متماثلة في
الحقيقة اولا فهما اي مفهومات الماهية والتشخص ايضا عارضان للماهيات المخصوصة والتشخصات
الجزئية مشتركان بينها وان كانت افرادهما متخالفة الحقائق والهويات فلا نقض بهما وان اريد التماثل
في الوجود اي اريد انه مشترك وافراده متماثلة متفقة في الحقيقة فلا يلزم هذا المراد من هذين
الوجهين النقض بهما بالماهية والتشخص وارد عليهما لان افرادهما متخالفة لا متماثلة واعلم
ان المتبادر من دعوى الاشتراك مطلقا هو المعنى الاول الوجه الثالث لنا ان العدم مفهوم واحد اذ

اذ لا تمايز فيه اى فى العدم بالذات فلا تعدد فيه اذ لا يتصور تعدد بلا تمايز فكذا مقابله اعنى الوجود
معنى واحد والا بطل الحصر العقلى فيهما يعنى ان قولك الشىء اما موجود او معدوم حصر عقلى لا يخرج
عنه قطعا فاذا كان العدم مفهوما واحدا والوجود مفهومات متعددة بطل ذلك الحصر العقلى ضرورة
انه لا حصر فى العدم المطلق والوجود الخاص فانك اذا قلت زيد اما ان يكون موجودا بوجود خاص
او لا يكون موجودا اصلا لم يكن ذلك حاصرا لجواز ان يكون موجودا بوجود مغاير لذلك الوجود الخاص
فان قيل اذا اريد انه اما موجود بوجود ما من الوجودات واما ليس موجودا اصلا لم يبطل الانحصار
فى جملة حظ اللفظ واوضاعه فلا يكون عقليا بل استقرائيا تابعا للوضع مختلفا بحسب اصطلاحه والجواب ان
العدم واحد بل هو متعدد متمايز بحسب اضافته الى الوجود فان كان الوجود نفس الحقيقة فالعدم رفع الحقيقة
ولا شك ان الحقائق متعددة ولكل حقيقة منها رفع تقابلها والترديد بين الحقيقة المخصوصة ورفعها حاصر
بلا شبهة وان كان الوجود زايدا على الحقائق متعددة بحسب تعددها كان ايضا لكل وجود مخصوص
رفع تقابلها ويكون الترديد بين ذلك الوجود ورفعه حصرا عقليا كما ان الترديد بين الوجود المطلق
تقدير ثبوته وبين رفعه حصر عقلى الوجه الرابع قال بعض الفضلاء من الفضلة اى كون الوجود مشتركا
معنى ضرورية لا حاجة فيها الى دليل بل يكفيها اذنى تنبيه او نعلم بالضرورة ان بين الموجود والموجود كالسواد
والبياض الموجودين مثلا من الشركة ما ليس بين الاعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم كالبياض والعنقاء
وليس هذه الشركة فى الكون المذكور بحسب اتحاد الاسم لانا نعلمه مع قطع النظر عن الالفاظ واوضاعها وهذا الذى
ذكرناه لا يمنعه الا المعاند فانه غير مستمع له واما ما نسبه الى المصنف قال البعض فهو قاطع فيما ادعيناه كذا فى المباحث
المشرقية قال المصنف ونحوه قضية الماهية والتشخص فان الحال فيهما كذلك ايضا فان الشخص لا اشتراك فى الكلية
وان ادعى معه التماثل بين افراد الوجود بطل بتماثل الماهية والتشخص الوجه الخامس قال ذلك
البعض الفضلاء من زعم انه يعنى الوجود غير مشترك فقد اعترف بانه مشترك من حيث لا يدرى
اذ لولا انه تصور مفهوما واحدا شاملا لجميع الوجودات يحكم عليه بانه غير مشترك بين الوجودات لان البرهان
على كل وجود وجود انه كذلك اى غير مشترك واذا لم تكن الدعوى المتعلقة بامور متعددة واحدة عامة
فلم تكن اثباتها بدليل واحد عام لان تلك الدعوى متعددة بحسب تعدد تلك الامور فلا بد
لكل واحدة من تلك الدعاوى من بيان على حدة والحاصل ان الدليل اذا كان واحدا متناولا
لمتعدد فلا بد ان تكون الدعوى عامة متناولة لذلك المتعدد وعمومها اما انما يكون باخذ معنى واحد
عام لجميعه اذ لولاه لوجب التعرض لخصوصية كل واحد من ذلك المتعدد فان ليس الوجود عند ثبوته
فلا شك ان حكمه هذا غير مقتصر على وجود واحد بل يتناول كل وجود فلو كان مفهوم الوجود مختلفا
لاحتاج ذلك القائل الى ان يبرهن على كل واحد واحد من وجودات الماهيات انه غير مشترك لاستحالة
ان ينطبق الدليل الواحد على متعدد باعتبار خصوصية كل واحد منه لكنه معترف بان حجته على ان الوجود
غير مشترك تتناول كل وجود فلا بد له من ان يتصور معنى واحدا متناولا للوجودات باسرها وقد حكم على
ذلك المعنى بحكم ايجابى صادق سواء انه غير مشترك فلا بد ان يكون ذلك المعنى متحققا فقد لزمه الاعتراف
بان الوجود مشترك والجواب انا ناخذها اى الدعوى سالبة لا موجبة معدولة فنقول لا نجد معنى مشتركا
بينها اى الوجود وذلك لا يقتضى وجود امر كلى بينها بل يكفيه تصور وجود كذلك وهذا كما تقول لا اوجد
شخص مشترك فيه بين اثنين فانه لا يقتضى شخصا مشتركا بينهما لاستحالته بل يقتضى تصوره وتحققه ان

ان

ان السالبة لا تقتضى وجود الموضوع بل تصوره فقط ويمكن ان يجاب ايضا بان المراد بالوجود هو
المسمى بلفظ الوجود وهذا معنى واحد شامل لجميع الخصوصيات فيحكم عليها تماما بهذا العنوان المتناول
اياها من غير حاجة الى ان يبرهن على خصوصية كل واحد منها الوجه السادس لو لم يكن الوجود
معنى واحدا مشتركا لم يتميز الواجب عن الممكن فانا اذا قلنا على تقدير تعدد الوجود معانى متعددة
الشىء اما ان يجب وجوده او لا فقد يجب له الوجود بمعنى ولا يجب بمعنى آخر فيكون الشىء الواحد واجبا
وممكنا معا فلا يتميزان اصلا بخلاف ما اذا كان الوجود معنى واحدا لاستحالة ان يكون نسبة المعنى الواحد
الى شىء واحد بالوجوب والامكان معا بالنظر الى ذاته والجواب ان ما ذكرتم مبنى على جواز ان يكون لشىء
واحد وجودان وكون الشىء الواحد له وجودان وان كان الوجود نفس الحقيقة او زائدا عليها معلوم
الانتفاء بالضرورة لا متناع ان يكون الحقيقة الواحدة حقيقتين او ان يكون موجودا بوجودين
وان كانا زائدين عليها وامام قال ليس الوجود مشتركا معنى بل هو مشترك بين الكل اشتراكا
لفظيا فهم القائلون بانه نفس الحقيقة فى الكل وقد مر حججهم وههنا مذهب ثالث نقل عن الكشى واتباعه
وهو ان الوجود مشترك لفظا بين الواجب والممكن ومشترك معنى بين الممكنات كلها وهذا ايضا فاسد
لما عرفت المقصد الثالث فى ان الوجود نفس الماهية او جزؤها او زائد عليها وفيه مذاهب
ثلثة اذ لم يقل احد بان الوجود جزء الماهية فاما ان يكون نفس الماهية فى الكل اى الواجب والممكن
جميعا او زائدا عليها فى الكل او يكون نفس الماهية فى الكل الواجب زائدا عليها فى الممكن او بالعكس
وهذا الاحتمال الاخير لم يقل به احد فانحصرت المذاهب فى ثلثة احدها للشيخ ابى الحسن الاشعرى
وابى الحسين البصرى من المعتزلة انه نفس الحقيقة فى الكل اى الواجب والممكنات كافة لوجوه ثلثة الاول
لو كان الوجود زائدا على الماهية كانت الماهية من حيث هى غير موجودة اى اذا اعتبرت الماهية وحدها
مع قطع النظر عن جميع ما هو خارج عنها لم تكن موجودة وكانت معدومة اذ لا واسطة بينهما فيلزم حين انضمام
الوجود اليها وقيامه بها اتصاف المعدوم الذى هو الماهية بالوجود وانه تناقض او يكون الماهية
معدومة موجودة معا والجواب حينئذ وعين الاول النقض بسائر الاعراض الزائدة على معروضاتها بلا
اشتباه فنقول لو كان السواد مثلا زائدا على الجسم كان الجسم من حيث هو غير اسود واذا انضم اليه السواد
لزم اتصاف الجسم الذى ليس باسود بالسواد فيلزم ان يكون ذلك الجسم اسود وليس باسود معا وانه تناقض
والثانى الحل وهو ان الماهية من حيث هى لا موجودة ولا معدومة كما سيأتى فى المرصد الثانى وكل منهما اى
الوجود والعدم امر زائد عليها منضم اليها وقولنا الماهية من حيث هى لا موجودة ولا معدومة معناه انها ليست
عين الوجود ولا عين العدم وان شيئا منهما داخل فيها بل كل واحد منهما زائد عليها فاذا اعتبر معها الوجود
كانت موجودة واذا اعتبر معها العدم كانت معدومة واذا لم يعتبر معها شىء منهما لم يمكن ان يحكم
عليها بانها موجودة او معدومة ولا يعنى ان الماهية يسلب عنها معا حتى يلزم الواسطة والحاصل ان الوجود
يضم الى الماهية وحدها لا الى الماهية الماخوذة مع العدم حتى يلزم التناقض ولا الى الماهية الماخوذة مع الوجود
حتى يلزم كونها موجودة قبل وجودها وبعبارة اخرى ينضم اليها لا بشرط كونها موجودة ولا بشرط كونها معدومة
بل فى زمان كونها موجودة بهذا الوجود لا بوجود آخر كذلك ... الاعراض الى محالها الوجه الثانى
ما تم الصفة الثبوتية بالشىء فرع وجوده اى وجود ذلك الشىء فى نفسه ضرورة فاذا قام الوجود
بالماهية
فى نفسه الممكن لم يتصف بصفة ثبوتية الا بعد ان يوجد امر ثبوتى فلو كان الوجود صفة زائدة قائمة

ان يكون قبل قيام الوجود بها لها وجود فيلزم كون الشيء موجودا مرتين هف وايضا يلزم تقدم الشيء على نفسه
ان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق ويعود الكلام في ذلك الوجود السابق ان كان غير الوجود اللاحق
بان يقال لو كان الوجود السابق صفة قائمة بالماهية لكان لها قبل قيام هذا الوجود بها وجود ثالث
ويتسلسل الوجودات الى ما لا نهاية له وهو ممتنع ومع امتناعه فلا بد منه لكل موجود لا يكون له
وجود آخر قطعا فيكون هو عين الماهية وذلك لان جميع هذه الوجودات الزائدة التي لا نهاية لها على الماهية
فيجب ان يكون لها وجود قبلها لامتناع اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتية وذلك الوجود لا يكون زائدا عليها
والا لم يكن ما فرضناه جميعا جميعا بل يكون خارجا عنها وهو خلاف ولان الضرورة الى ادعينا انا نعلم
ان صفة وجودية غير الوجود فان البديهة تشهد بان كل صفة ثبوتية سوى الوجود فان قيامها بالموصوف
فرع وجود الموصوف نفسه واما في الوجود فالضرورة هو على عكس ذلك لانا نقضي بامتناع ثبوتية
بالموصوف بما ذكرتم ثم لا نسلم كون الشيء موجودا مرتين وما لزم تقدم الشيء على نفسه او تسلسل الوجودات
الى ما لا نهاية له ولقائل ان يقول هذا الجواب من قبيل التخصيص للاحكام العقلية العامة ليست ما عارضها
كما هو دأب اصحاب العلوم الطبيعة في احكامها العامة فلا يصح مطلقا مثل الاصوات لا يقال الضرورة تحكم بان
كل صفة ثبوتية اي موجودة في الخارج فان قيامها بالموصوف فرع وجوده وليس الوجود صفة موجودة في الخارج
بل امتناع عن المعروض انما هو في العقل نحن نقول ثبوتي بمعنى انه ليس السلب داخلا في مفهومه لا بمعنى
انه موجود في الخارج فلا يكون منقوضا به لكن الحكم الضروري هذا وقد اعترض بان هذا الوجه ليس
يتم الا بانهما ان الوجود ليس بزائد على الماهية لا انه عينها لجواز ان يكون جزءا منها ولم يذهب اليه احد
الوجه الثالث لو كان الوجود زائدا على الماهية او جزءا منها لكان له وجود آخر لامتناع اتصافه بالعدم
بنقيضه ويعود الكلام الى وجود الوجود وتسلسل الوجودات الى ما لا نهاية له والجواب المنع اي لا نسلم انه
اذا كان الوجود من المعقولات الثانية فلا يكون موجودا بل معدوما ولا يستلزم اتصافه
الشيء بنقيضه اشتقاقا انما المستحيل اتصافه به مواطاة كما مر وان سلم ان يكون للوجود وجود لا يلزم التسلسل لجواز
ان يكون وجود الوجود نفسه لا زائدا عليه ولا جزءا منه وكذلك نقول قدم القديم نفسه وحدوث الحدوث نفسه على تقدير
كون القدم والحدوث موجودين في الخارج وكذلك امثاله اي امثال ما ذكر من وجوب الوجوب وامكان الامكان
وغير ذلك من الانواع المتكررة التي سيأتي ذكرها فان كل وصف يلحق الغير فهو زائد عليه اي على ذلك الغير
لكن ثبوته لنفسه ليس امرا زائدا عليه فيقول مثلا كل مفهوم مغاير للقدم فانه لا يكون قديما الا بامر
آخر زائد اعني مفهوم القدم واما مفهوم القدم على تقدير وجوده فهو قديم بنفسه لا بامر زائد عليه الى
ملك ان الماهية موجودة بوجود زائد عليها واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر زائد عليه الا ترى ان كل ما يغاير الضوء انما
يكون مضيئا بواسطة قيام الضوء به واما الضوء فهو مضيء بذاته لا بقيام ضوء آخر به وبما ذهبنا اليه ظهر انه يعني ماهية
الواجب وان زاد في الممكن ما ذكرناه على الماهية في الممكن ما سيأتي في المذهب الثالث واما كونه نفس ماهية
الواجب فلقوله اذ لو قام وجوده بماهيته اي لو لم يكن وجوده نفس ماهيته لكان زائدا عليها اذ لا يجوز ان يكون
جزءا منها واذا كان زائدا عليها وجب ان يقوم بها والا لم يكن موجودا اصلا ولو قام وجوده بماهيته لكان الوجود
وصفا محتاجا اليها اي الماهية وانها غيره والمحتاج الى الغير ممكن فيكون وجوده ممكنا فله علة وهي
تلك العلة ليست غير الماهية الواجبة والا لكان وجود الواجب معلولا لغيره فلا يكون الواجب واجبا فهي
اي تلك العلة الماهية الواجبة والعلة متقدمة بوجودها على المعلول اي بالوجود فيتقدم الماهية الواجبة

الواجبة

الواجبة على الوجود اي على وجودها بالوجود وانه محال لما مر من الوجوه في الدليل الثاني للشيخ وهي انه
يلزم كون الشيء موجودا قبل وجوده وكونه موجودا مرتين وانه يلزم اما تقدم الشيء على نفسه او التسلسل في
الوجودات ويلزم ايضا ثبوت المطلوب على تقدير عدمه وذلك لان الماهية المقتضية تجمع تلك الوجودات
المتسلسلة لا بد لها ان تتقدم بها بوجود لا يكون زائدا عليها والا لم يكن ذلك الجميع جميعا بل يكون خارجا وهو
خلاف فان قلت كون وجود الواجب على تقدير الزيادة ممكنا محتاجا الى علة مبني على ان وجوده موجود
خارجي وهو ممنوع قلت ليس المراد انه محتاج الى علة توجده بل المراد انه على تقدير زيادته وقيامه بالماهية
كان صفة لها قائمة بالماهية فلا بد له من علة هي اما الماهية او غيرها والاحتياج الى العلة لا يستلزم
متقدمة على المعلول واما ان تقدمها عليه يجب ان يكون بالوجود ثم ان التقدم الثابت للعلة بالقياس
الى المعلول قد يكون بغير الوجود كتقدم الماهية الممكنة على وجودها فانها قابلة للوجود عندكم والقابل
متقدم على مقبوله لانه علة قابلة له ولسنا نسلم ان التقدم بالوجود لما ذكرتم بعينه من لزوم وجود الشيء قبل وجوده
وكونه موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه او التسلسل واذا كان تقدم القابل لا بالوجود فلم
لا يجوز ان يكون تقدم الفاعل كذلك وايضا فالاجزاء علل مقومة للماهية والمقوم للشيء متقدم عليه ضرورة
لكونه علة له وليس ذلك التقدم الثابت للاجزاء بالوجود لما ذكرتم بذلك التقدم للاجزاء وان قطعنا النظر
عن الوجود اي عن وجود الاجزاء والماهية فانا اذا لاحظنا الماهية من حيث هي بلا اعتبار وجود او عدم
معها جزءا منها نتقدم اجزاؤها عليها فلو كان تقدمها بحسب الوجود لما امكن ذلك الجزم اصلا لا يقال مقوم اي
تقدم المقوم على الماهية تقدمه عليها بالوجود ايضا لكن لا باعتبار حصول الوجود في الواقع بل على
تقدير حصول الوجود لها فانا اذا علمنا ان الواحد متقدم على الاثنين علما لم نرد انهما موجودان معا والمقدم
تقدم بحسب الوجود على الاثنين بل نريد انهما بحيث متى وجدا كان وجود الجزء مقدما على وجود الكل
لانا نقول فهذه الحيثية اي كون المقوم بحيث متى وجدا كان وجود ... على وجود الكل
يحكم بالقياس الى الماهية وانما يلحقه اي هذه الحيثية يلحق المقوم لا باعتبار الوجود لانها ثابتة للمقوم
حال عدمه ايضا بل ان يوجد الا انما لا يعقله الا باعتبار الوجود وسواء هذا الذي ذكرنا من اتصاف المقوم بالتقدم
حال عدمه كاف لنا في سند المنع اذ قد ثبت ان علة من العلل قد اتصف بالتقدم على المعلول حال
كونهما معدومة فلا يكون تقدمها عليه بحسب الوجود فجاز ان يكون الحال في العلة الموجدة كذلك وما قال
من انه اراد ان هذه الحيثية ثابتة للجزء حال عدمه فهي من عوارضه ومعلولة لماهيته فيكون ماهيته متقدمة
على هذه الحيثية لا باعتبار الوجود وهذا القدر يكفينا في المنع ليس بشيء لان هذه الحيثية ليست موجودة
في الخارج حتى يحتاج الى علة خارجية وكلامنا فيها ايضا فقوله هذه الحيثية هي التقدم لا ما نسب هذا التوجيه
كما لا يخفى اجاب الحكماء بان العلة للوجود وهو العلة الفاعلية لا بد وان يلحظ العقل له وجودا اولا حتى يمكنه
ان يلاحظ له افادة الوجود وذلك لان مرتبة الايجاد متأخرة عن مرتبة الوجود بالضرورة فان ما لا يوجد
في نفسه لم يتصور منه ايجاد قطعا سواء كان ايجاد غيره او ايجاد نفسه ولا يجوز ان يكون ماهيته الواجب
من حيث هي مقتضية لوجودها كما هو من جعل وجودها زائدا على ماهيته والمتقدمة للوجود هو العلة
الفاعلية لا بد وان يلحظ العقل لها الحلول عن الوجود حتى يمكنه ان يلاحظ له اسناد الوجود وذلك لان
الحاصل يحتاج لتحصيله فلا يجوز ان يتقدم فاعل الوجود ويتقدم عليه بالوجود ضرورة والمقوم للماهية يجب
ان يقطع فيه النظر عن وجودها وعدمها فان تقويمه للماهية ووضوح لنا في قوامها انما هو بالنظر الى ذاتها بلا اعتبار

وجود وعدم والا امتنع الجزم بالتقوم مع التردد في الوجود والعدم فيجب ان يكون تقدمه عليها بحسب الذات
دون الوجود فالمنع الذي اورد موضع على وجوب تقدم العلة الموجدة على معلولها بالوجود مندفع لكونه مصادما
للضرورة فيكون مكابرة والفرق بين صورة النزاع التي هي العلة الفاعلة وبين ما جعلتموه مستند المنع وهو
العلة القابلة والمقومة بين قد انكشف عنه غطائه فلا نسلم جوازه جوازه اي جواز المستند جواز المساعي
فيه فلم بين ما ذكرناه انتفاء اصله وثانيها انه زائد على الحقيقة في الممكن والواجب جميعا لنا يحتاج اثبات ازدياد
على الماهية في الممكن لتحقق الممكنة الاول ان الماهية من حيث هي هي تقبل العدم والاولى لم تقبل العدم ارتفع
عنها الامكان واتصفت بالوجوب الذاتي ولا شبهة في ان الماهية الممكنة حال كونها ماخوذة مع الوجود بانه
والا جاز ان يكون موجودة معدومة معا ولو كان الوجود نفس الماهية الممكنة او جزءا لم يكن كذلك بل كانت باباه
العدم من حيث هي هي ايضا اما على تقدير كون الوجود نفسها فلان الوجود يا به قبول نقيضه واما على تقدير كونه
جزءا لها فلان الماهية حينئذ تكون من حيث هي هي ماخوذة مع الوجود فلا تقبل العدم كما مر واجيب عن هذا الوجه
بانكم ان اردتم بقبول العدم انتفاء الماهية الممكنة نسبة الخارج حالة عن الوجود فممنوع لان الماهية
حال العدم لا ثبوت لها في نفسها عندنا بل هي نفي محض ولئن اردتم بقبولها العدم ارتفاعها بالكلية فلا نسلم
انها لو كانت نفس الوجود او كان الوجود جزءا لها لما قبلته اي لما قبلت الماهية من حيث هي هي العدم وذلك
لان الوجود حينئذ يرتفع بالكلية لانه اذا ارتفع الماهية الممكنة فقد ارتفع وجودها قطعا اذ لا يجوز قيام
تلك الماهية ولو قام بها لم يكن مرتفعة بل موجودة واذا جاز ارتفاع الوجود بالكلية واتصافه اشتمال بنقيضه الذي
هو العدم جاز ذلك في الماهية على تقدير كون الوجود نفسها او جزءا لها الوجه الثاني انا نعقل الماهية الممكنة
كالمثلث مثلا مع الشك في وجودها فلا يكون الوجود نفسها ولا جزءا لها كما صرح به لا يقال الشك انما
يتصور في وجودها الخارجي دون الوجود الذهني فانه اي الوجود الذهني نفس التعقل والتصور فاذا
تعقلنا الماهية كانت موصوفة في الذهن فكيف يشك بعد تعقلها في وجودها الذهني فاللازم مما ذكرتم ان الوجود
الخارجي ليس نفس الماهية ولا جزءا لها والكلام في الوجود المطلق وانه زائد على الماهية سواء كان وجودا
خارجيا او ذهنيا فالدليل قاصر عن المدعى لانا نقول على تقدير تسليم الوجود الذهني لا تصور عنه اذ لا يكفي
الوجود الذهني حال كون الماهية معقولة متصورة لا يمنع الشك فيه لان حصول شيء في الذهن لا يستلزم تعقل
ذلك الحصول والحكم بثبوته له فان الشعور بالشيء غير الشعور بذلك الشعور وغير مستلزم له على وجه لا ميل فيه
ولذلك اختلف فيه اي في الوجود الذهني وان اثبته ثبت قيل لا يكون معلوما بالضرورة ولو كان نفس
الوجه الذهني نافيا للشك فيه وموجبا للجزم به لما انكره عاقل ولما احتيج الى بيان واثبات الماهية
الخارجية اي المتحققة في الخارج اذا لم تكن معقولة لا حاجة لنا عن الوجود الذهني متصورا فلا يكون
ولا جزءا لها ايضا بهذا تم الجزء الاخير من المدعى ولا يمكن ان يقال الماهية الموجودة في الذهن حالية
عن الوجود الخارجي فيكون زائدا عليها ايضا اذ يتوجه عليه انا لا نسلم حصول الماهية الموجودة في الذهن وقد
قال بعض الفضلاء بعد الفاضل الارموي حاصل الدليل الذي هو الوجه الثاني انا نعقل الماهية كالمثلث مثلا
بصورها ان نعلم كون الماهية الممكنة معقولة ولا نعلم اي وجود لممكن تصديقا لان الشك في الوجود في
التصديق به لا التصور فتقرير الدليل هكذا نعلم الماهية تصورا ولا نعلم وجودها تصديقا فلا يتم اذا كونه
غير مذكور وليس ح ورود اذا الاستدلال ليس على ثبوت هذا العاصل بل بما يشترط ثبوته اي ثبوت الوجود
للماهية المعقولة ولا شيء من الماهية وجزءا بها مما يشترط ثبوته للماهية لامتناع اشتراط ثبوت الشيء لنفسه او ثبوت
ذاتيه

ذاتيه له فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا جزءا لكن يرد على هذا انه انما لا يجوز الشك في اجزاء او اثبات الماهية
معقولة بالكنه ولا نم ان وجبت من الماهيات معقولة كذلك وايضا المثال الجزئي لا يصح فاعن كلية
فيجوز ان يكون بعض ما لم يعقل من الماهيات بحيث لو تعقلت بخصوصها لم يشك في وجودها فاذكر من انما
يصلح لابطال قول من ادعى ان كل وجود نفس الماهية لا لاثبات ان كل وجود زائد عليها الوجه الثالث لو كان الوجود
نفس الماهية لما افاد حمله عليها فائدة معنوية اصلا بل كان بعد هدرا وكان قولنا السواد موجود
مع كونه مفيدا بمثابة قولنا السواد سواد والموجود موجود مما لا يعتد به والاظهر ان يقال وكان قولنا السواد
ذو سواد والوجود ذو وجود مثلا ولو كان الوجود جزءا لكان قولنا السواد موجود كقولنا السواد
ذو لون وليس فيه فائدة جديدة اذا كان السواد معقولا بالكنه بخلاف حمل الوجود عليه الوجه الرابع
انه لو لم يكن الوجود زائدا على الماهية لكان اما نفسها او جزءا لها والاول بط لما مر وجوبا لا بد اي الوجود
مشترك بما مر دونها اي دون الماهية لان حقائق الموجودات متخالفة بالضرورة وما يقال من ان الكل واحد
واحد فمعدود بحث الاوصاف لا عبرة بالمعتقدون بطور العقل يعدونه مكابرة لا يلتفت اليها والثاني
بط اذ لو كان الوجود جزءا للماهيات لكان اعم الذاتيات المشتركة بين الموجودات اذ لا ذاتي لها اعم منه
فيكون جنسا لها لان كان محمولا عليها والا كان جزءا مشتركا مثل الحس ويمايز انواع المندرجة تحته بفصول
او باجزاء مختصة مثل الفصول بين ايضا اذ الغرض انه جنس للموجودات كلها فللفصول فصول اخر
كذلك اي موجودة ايضا ويلزم التسلسل في ترتب اجزاء الماهية الواحدة اي عدم النهاية وانه محال لان المركب
لا بد له من الانتهاء الى البسيط لان البسيط مبدأ المركب فلو انتفى انتفى المركب قطعا والكلام ولو كانت غير
متناهية لا بد فيها من الواحد لانه مبدأ الكثرة فلو انتفى انتفت الكثرة ايضا فقد وجب ان يوجد في تلك
الفصول المترتبة الى ما لا نهاية له فصل هو بسيط وواحد منقطع به تلك السلسلة التي فرضت غير متناهية
وايضا فالوجود اما جوهر فلا يكون جزءا للعرض او عرض فلا يكون جزءا للجوهر فقد بطل كونه جزءا للموجودات
بدليل ثان والجواب عن الوجه الرابع انه يجوز كون الوجود جزءا ويجاب عن الدليل الاول بانه يحال يجوز انه
قد يكون جنسا للانواع اي انواع الموجودات عرضا عاما للفصول كالجوهر فانه جنس للانواع المندرجة
تحته عرض عام لفصولها بل كل جنس بالقياس الى الفصل الذي يقسمه عرض عام له وانما جاز ذلك لان المدعى
هو ان كل وجود زائد ونقيضه سلب جزئي فجاز ان يكون الوجود داخلا في بعض الماهيات دون بعض
فلا يلزم التسلسل ويجاب عن الدليل الثاني بان يقال قولكم الوجود اما جوهر او عرض قلنا لا جوهر ولا عرض لهما
اي الجوهر والعرض من اقسام الموجود والوجود ليس من اقسام الموجود لاستحالة ان يكون الشيء
مندرجا تحت المتصف بذلك الشيء قال المصنف والتحقيق ان من ادعى الوجوه التي يستدل بها على كون
الوجود زائدا على ماهية الممكن انما تفيد تغاير المفهوم اي مفهوم الوجود ومفهوم السواد مثلا دون
تغاير الذاتين اي ذات الوجود وذات السواد مثلا والنزاع انما وقع فيه اي في تغاير الذاتين لان تغاير
المفهومين فان عاقلا لا يقول مفهوم السواد هو بعينه مفهوم الوجود بل يقول العاقل ان ما
صدق عليه السواد من الامور الخارجية هو بعينه ما صدق عليه الوجود وليس لهما اي للوجود
والسواد هويتان متمايزتان في الخارج تقوم احدهما بالاخرى كالسواد القائم بالجسم فان للسواد هوية غير
هوية الجسم بحسب الخارج وقد قامت الاولى بالثانية وما ذكر من ان ما صدق عليه احدهما هو عين ما صدق

عليه الآخر وانه ليس لهما هوية سوى ما يشتركان فيه هو الحق المطابق للواقع والا لكان للماهية هوية حاصلة
في الخارج مع قطع النظر عن الوجود وكان للوجود ايضا هوية اخرى حتى يمكن قيامها بهوية السواد
كما ان للجسم هوية خارجية مع قطع النظر عن السواد وللسواد هوية اخرى حتى امكن قيام السواد بالجسم في
الخارج فكان لها اي للماهية قبل انضمام الوجود اليها وجود فيلزم ما مر من المحذورات ومع هذا كلام
الشيخ ان المحصل الاشعري ونحوي دليله انه يدل على امتناع كون الوجود متمايزا بالهوية عن هويات
الماهيات الموجودة وفيه بحث لانه لا يدل على ان الوجود والموجود لا يتمايزان في الخارج
كتمايز السواد والاسود الا ان هذا يستلزم ان يكون هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود
كالسواد مثلا حتى يكون ما صدق عليه احدهما هو عين ما صدق عليه الآخر لجواز ان يكون صدق الاعتبار
بان لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات الثانية كيف ولو اتحد الوجود بالسواد ذاتا
في الخارج لكان محمولا على تلك الذات مواطاة كالسواد وايضا لم يكن الا حين شك في ان الوجود موجود
كما لا شك في ان السواد موجود وبالجملة فالهوية الثابتة في الاعيان هوية للسواد والوجود عارض لها وتمايز
عنها في العقل فقط فاشتق منه الموجود والمحمول على تلك الهوية بالمواطاة هذا القدر مسلم واما ان تلك
الهوية ذات الوجود وماهيته المعينة كما هي ذات السواد وماهيته المعينة فممنوع نعم لما اثبت الحكماء
الوجود الذهني فانهم وان وافقوا في ذلك اي وافقوا الشيخ في ان الوجود الخارجي لا يمتاز عن الماهية
في الخارج بل هما متحدان هوية قالوا بانه اي الوجود يغاير الحقيقة الخارجية ومنافاة اذا تصور الماهية
الموجودة في الخارج فصلها العقل الى امرين ماهية ووجود خارجي فيحصل هناك صوريان مطابقتان
للماهية الخارجية على قياس ما قيل في الجنس والفصل ثم استشهد على انهم وافقوا الشيخ في الاتحاد بحسب
الخارج وان خالفوا في التمايز بحسب الذهن بقوله فصرح اي الشيخ ابن سينا في الشفا بان المعقولات الثانية
فليس في الاعيان شيء هو موجود او شيء انما الوجود او الشيء في الخارج السواد او انسان او غيرهما من
الحقائق فهذه الماهيات موجودات عينية متصلة من الوجود واما الوجود والشيئية فلا تحصل لهما في
الاعيان بل هما من المعقولات الثانية التي تعرض للمعقولات الاولى من حيث انها في الذهن ولا تحاذي بها
امرا في الخارج وذلك اي الوجود في كونه من المعقولات الثانية كالجنسية والتشخص والذاتي والعرضي
فان منهوماتها هذه الالفاظ معقولات ثانية لا وجود لها في الخارج فليس في الاعيان شيء هو جنس مطلقا
او شخص مطلق او ذاتي او عرضي كذلك بل هذه مفهومات عارضة في العقل للمعقولات الاولى ولا يشكل
عليك ان الكلام في ان ابن سينا تصريح بان ليس للوجود هوية خارجية كالانسان والا لكان ما صدق
عليه الوجود معقولا ثانيا فان المصنف فاذن النزاع في ان الوجود زائد وليس براجع الى النزاع
في الوجود الذهني فمن لم يثبته كالشيخ قال ان الوجود الخارجي عين الماهية مطلقا ومن اثبته قال الوجود
الخارجي زائد على الماهية في الذهن فاذا ادعى من المتاخرين ان الوجود زائد مع انه نافٍ للوجود الذهني
لم يكن على بصيرة في دعواه هذه البحث الثاني ان الوجود زائد على الماهية في الواجب ايضا الاول
لو لم يكن وجود الواجب مغايرا لماهيته بل كان وجودا مجردا قائما بذاته هو عين ماهية الواجب مجردة عن
الماهية وقائمة بذاته لما قاله فيكون كل وجود مجردا لان مقتضى ذات الشيء لا يختلف ولا يتخلف فيكون
وجود الممكن ايضا مجردا عن الماهية وهذا باطل كما مر في البحث الاول واما العرض فيكون تجرد واجب
الوجود لعلة منفصلة فلا يكون الواجب الذي هو الوجود المجرد واجبا لاحتياجه في تجرده وقيامه
بذاته

بذاته الى غيره هو اما ان ذلك الغير وجود او عدم هيأة الوجه الثاني ان الواجب مبدأ للممكنات
كلها فلو كان هو الوجود المجرد القائم بذاته فالمبدأ للممكنات اما الوجود وحده او هو مع قيد التجرد
والاول يقتضي ان يكون كل وجود مبدأ لما الواجب مبدأ له فيكون كل شيء من الاشياء الموجودة
مبدأ لكل شيء منها حتى لنفسه وعلله لان الوجودات متساوية متماثلة الماهية وبطلانه ظاهر
ان مجرى والثاني يقتضي ان يكون التجرد وهو عدمي جزءا من مبدأ الوجود اي فاعله وانه يحتج به
وهو الى انسداد باب اثبات الصانع لانه لما جاز كون المركب من العدم هو جزء منه لكونه معدوما جاز
ان يكون العدم الصرف موجدا ايضا له تعالى لم لا يجوز ان يكون التجرد الذي هو عدمي شرطا للتاثير
لا جزءا من المؤثر فلا يلزم ذلك المحذور لا ما نقول حاذ كل وجود مبدأ لما الواجب مبدأ له الا انه تخلف
عنه عنه الاثر لفقد شرطه ومن بعض النسخ لفقد شرط اي شرط يمكن اجتماعه معه لمساواته وجود الواجب
جامعه الشرط وبعود المحذور وهو جواز كون كل شيء مبدأ لكل شيء حتى لنفسه وعلله وقد اجاب عنهما اي
وسيد الوجهين بعض الفضلاء بان النزاع في وجود الواجب عين ماهيته اولا ليس في الوجود
المشترك بين الموجودات اذ لا نقول عاقل بان الوجود المطلق المشترك عين حقيقته تعالى والا لكان
حقيقته امورا متعددة مقارنة للممكنات بل في وجوده الخاص المخالف بالماهية لسائر الوجودات
الخاصة المشارك لها في مطلق مفهوم الوجود فان ما صدق عليه انه وجود اي ما يحمل عليه الوجود مواطاة
ليس في الواجب امرا زائدا بل هو عين ماهية الواجب وقائم بذاته وهو المجرد المتعين بخصوص ذاته
تجرده عن الماهية وقيامه بذاته وهو المبدأ للممكنات ولا يلزم من ذلك ان يكون سائر الوجودات المخالفة
له في الماهية مجردة ومبدأ انما يلزم هذا اذا كان وجوده مساويا في تمام الماهية لوجودات الممكنات
واشتراك الوجود بينهما وان كان بالمواطاة لا يستلزم تماثلها لجواز ان يكون امرا عارضا لها خارجا عن ماهيتها
ماهيتها بهذا القدر تم الجواب عن الوجهين لكنه زاد في التوضيح بعد ما قال ما حصله اي حصة الواجب من مفهوم
الكون في الاعيان فزائد على ماهيته وهذا الجواب الذي عليه فانه اعترف بان حصة الكون في الاعيان
عارضة حيث قال ان فرد الوجود الذي يشارك وجود الممكنات في المفهوم لازم لماهية الواجب عين ذاته
لماهيته تعالى كما انه عارضة لماهية الممكنات والى هذا المعنى اشار الامام الرازي في المباحث المشرقية
حمل الوجود من حيث واجب الوجود مقارنا لماهيته وهذا ترك لمذهب الحكماء واحساس لما ذكرنا فلا فرق
اذن بين الواجب والممكن في كون الوجود زائدا عارضا للماهية الا ان ثبت ان للممكنات امرا ثالثا وراء
الماهية وحصة الكون في الاعيان هو اي ذلك الامر الثالث ما صدق عليه انه وجود وثبت ايضا اي
ذلك الثالث معروض لحصة الكون في الاعيان عارض لماهية الممكنة فيظهر الفرق حينئذ في الممكن
ثلاثة امور ماهية وفرد من الوجود هو عين ماهيته وحصة عارض لتلك الماهية وحصة من الكون الخارجي عارضة
لذلك الفرد وفي الواجب امرين فرد من الوجود هو عين ماهيته وحصة من الكون عارضة لذلك الفرد فيكون
ما صدق عليه الوجود زائدا على الماهية في الممكن وعينا لها في الواجب ولكن لم يتم عليه اي على ذلك الامر الثالث
دليل اصلا بل ولا قال به احد فان الترجيح في الممكن يلزم اظهار الفرق الترجيح فنحن نجده في الواجب
وقلنا ليس مع الا ماهية ليست هي فرد من الوجود كما زعمتم بل هي معروضة لحصة الكون فيكون وجوده
اعني تلك الحصة زائدا على ماهيته وظاهر ان ما في الممكن هذا ما ذكره وقد عرفت انه ليس حقيقة
الجواب هو مع تساوي وجودي الواجب والممكن في تمام الماهية ولذا كان مشاركين في عارض يصدق عليهما

هو مفهوم الوجود المطلق سواء كان صدقه عليها بالتواطؤ او التشكيك ولهذا قوله واما حصته الى آخره فمزيد
توضيح للجواب فالمناقشة في هذا الزمان بطريق المنع خارجة عن قانون المناظرة وبطريق الابطال لا يجدي
نفعا لبقاء المنع بحاله وسيأتي وكلام المصنف يدل على ان في الممكن امورا ثلثة وبما ذكرنا اندفع ما اورد على
ذلك الفاضل قال ثم هنا اعتراضان واردان على الوجهين اشار الى اولهما بقوله فان الوجود مقول
على افراده بالتشكيك لا بالتواطؤ فانه في وجود الواجب اولى واقدم واقوى فيكون الوجود المقول
بالتشكيك عارضا لما يصدق عليه من افراده اذ الماهية واجزاؤها لا تكون مقولة بالتشكيك على افرادها
كما اشتهر فيما بينهم فالاشياء التي يصدق عليها اي على كل واحد منها انه وجود لا موجود بمعنى الا
التي يحمل عليها الوجود مواطاة ومن الوجود ان لا الاشياء التي يصدق عليه الوجود اشتقاقا وهي
الماهيات فان يحاليها لا يتفقنا مختلفة بالحقيقة اي يجوز ان يكون كذلك الا ان الاشتراك في العارض
لا ايجاب في الحقيقة فقد يكون هذا اي الوجود الخاص الذي في الواجب هو المقتضي للتجرد والغنى بالذات
وللمبدائية ولا يلزم مشاركة وجود الممكن له في ذلك الاقتضاء للتجرد والمبدائية لاختلاف الوجودين في الحقيقة
واشار الى الثاني بقوله وايضا فلما ثبت نوع مناقشة في شأن التشكيك والاقتضاء لكون المشكك عارضا
لما تحته ونصح بحر المنع ونقول وان سلمنا ان الوجود مشترك معنوي بين ما يطلق عليه الوجود فلم لا يجوز
ان يكون ذلك المشترك عارضا لافراده وان يكون معاني الوجودات متخالفة بالحقيقة مع التشارك في العارض
فيجب لوجود الواجب بالمنع على وجود الممكن من التجرد والمبدائية ويكون الوجود في ذلك كالماهية والتشخص
العارضين لما تحتهما فانه يجب لبعض ما صدق عليه احدهما ما يمتنع لبعض آخر منه وذلك لاختلاف ما صدقا عليه
بحسب الحقيقة مع الاشتراك فيهما واقول اذا كانت الوجودات متخالفة الحقائق ومشاركة في العارض
الذي هو الوجود المطلق ففي كل وجود حصة منه وكذلك العارض في الممكنات ماهية معروضة للوجود الخاص
الذي هو معروض للحصة فهذه ثلثة اشياء فهذا الجواب الذي طرح فيه مؤنة التشكيك اذا حقق كان بعينه
هو ذلك الجواب لكن البعض من الفضلاء قال دليل آخر وهو الوجه الثالث من الوجهين الدالين على
زيادة الوجود في الواجب الوجوب الذاتي اضافة بعينها بعض الوجود الواجب من احدهما الماهية
والآخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود فيكون وجوده زائدا على ماهيته قلنا كون الوجوب اضافة ممنوع
بل هو سلب لا مقتضيه لان الوجوب هو الذي يمتاز به ذات الواجب عن غيره وذلك الامر هو ذات الواجب لانه
بذاته يمتاز عن غيره والصواب ان يقال ان فسر الوجوب الذاتي بالاستغناء عن الغير فالوجوب كان امرا
سلبيا غير محتاج الى تحقق شيئين في الواجب وان فسر باقتضاء الذات للوجود فنقول وجوده الخاص الذي
هو ماهيته يقتضي بذاته عارضه الذي هو الوجود المطلق فان قلت فكذا سائر الوجودات الخاصة
مقتضية بذواتها لعارضها فيكون واجبة قلت تلك الوجودات ليست مستقلة في اقتضاء عارضها لانها
في ذواتها محتاجة الى غيرها وكذا في اقتضائها الموقوف على ذواتها بخلاف الوجود الذي هو الواجب فانه
مستغن عما عداه مطلقا الزام للحكماء القائلين بان وجود الواجب عين ذاته وهو الوجه الرابع من تلك
الوجوه الا انه الزامي قال الحكماء اتفقوا على ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على الآخر
فنقول الوجود طبيعة نوعية مشتركة بين الوجودات فلا تختلف لوازمه ولما ثبت كونه زائدا على ماهيات
الممكنات عارضا لها وجب ان يكون في الواجب كذلك وبه اي بما ذكر من ان الطبيعة النوعية في العناصر
بانها قابلة للانفصال كما سنعرفه ثم قالوا الافلاك ولو لم يكن قابلة للانفصال الا ان الصور الجسمية

طبعه

طبعه نوعية فلما كانت قائمة بالهيولى في العنصريات وجب قيامها بها في الفلكيات لان مقتضى الطبيعة
النوعية لا يختلف وبه ابطلوا المثل المجردة التي قال بها افلاطون كما سيأتي في مباحث الماهية وابطلوا
ايضا مذهب ذيمقراطيس في تركب الاجسام البسيطة الطبائع من اجزاء صغيرة الحجم قابلة للانقسام وهما
لا خارجا والجواب منع كونه طبيعة نوعية بل هو امر عارض لافراده المتخالفة الحقائق المقصد الرابع
في الوجود الذهني لا شبهة في ان النار مثلا لها وجود به يظهر عنها احكامها ويصدر عنها آثارها
من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لا نزاع
فيه انما النزاع في ان النار مثلا لها سوى ذلك الوجود وجود آخر لا يترتب به عليها تلك الاحكام والآثار
اولا وهذا الوجود الآخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل وعلى هذا يكون الموجود في الذهن
الماهية التي توصف بالوجود الخارجي والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية ولهذا قال بعض الافاضل
الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور وقد تحرر محل النزاع بحيث لا مزيد عليه ويوافقه كلام المصنف
والثانية كما ستطلع عليه فلا عبرة بما قيل من ان تحرير محل النزاع اصح شيء وهم الحكماء بامور الاول انا
نتصور ما لا وجود له في الخارج اصلا كالممتنع مطلقا واجتماع النقيضين والضد من العدم المقابل
للوجود الخارجي المطلق اي عن غير اضافة وتقييد بشيء مخصوص وحمل الاطلاق هنا على ما يتناول
الوجود الذهني لغو ونحكم عليه اي على ما لا وجود له في الخارج باحكام ثبوتية صادقة ككونها محكوما
عليها بالامكان العام وملزومه او لازمه لبعض الاشياء وكون الممتنع مثلا اخص من المعدوم واعم
من شريك الباري وكونه مفتقرا الى غير ذلك من الاحكام الايجابية الصادقة في نفس الامر سواء كانت
على مفهوم الممتنع او على ما صدق عليه وانه اي الحكم على تلك الامور المتصورة باحكام ثبوتية صادقة
يستدعي ثبوتها اذ ثبوت الشيء لغيره في نفس الامر فرع ثبوته اي ثبوت ذلك الغير في نفسه واذ ليس
تلك الامور المتصورة في الخارج فهو في الذهن وهو المطلوب فان قلت لو صح هذا الذي ذكرتم
من ان المحكوم عليه بالاحكام الثبوتية الصادقة يجب ان يكون موجودا اما خارجا او ذهنا لصدق
قولنا المعدوم المطلق الذي لا وجود له اصلا لا في الخارج ولا في الذهن لا يعلم ولا يخبر عنه لانه معلوما
ومخبرا عنه في نفس الامر يستلزم وجوده في الجملة واذ لا وجود له اصلا فلا علم ولا اخبار وانه ناقض
المعدوم المطلق صار محكوما عليه باتصافه بعدم العلم ولا اخبار عنه فيكون معدوما مطلقا وموجودا
في الجملة قلنا اللازم مما ذكرنا انه يصدق قولكم الذي ذكرتم قضية سالبة بمعنى انه ليس معدوم مطلق
يعلم ويخبر عنه والسالبة الصادقة لا تقتضي وجود الموضوع بل المقتضي له هو الموجبة الصادقة ولا نسلم
انه يصدق بمعنى ان ثمة امرا يصدق عليه في نفس الامر انه معدوم مطلق ويصدق انه لا يعلم ولا يخبر عنه حتى
يكون مقتضيه موجبة معدولة مقتضية لوجود الموضوع فان عاد وقال لو صح ما ذكرتم لما صدق قولنا المعدوم
المطلق مقابل للموجود المطلق قلنا مفهوم المعدوم المطلق من حيث هو هو مقابل للموجود المطلق من حيث انه متصور
موجود في الذهن وفهم منه فلا اشكال في ذلك اجاب عنه اي عن الامر الاول الذي تمسك به الحكماء في
اثبات الوجود الذهني الامام الرازي بمنع انا نتصور ما لا وجود له في الخارج اصلا بل كل ما نتصوره
وجود عيني اما وذلك المتصور اما ثابت كما يقوله افلاطون فانه ذهب الى انه لا بد في كل طبيعة
نوعية من شخص مجرد باق ازلي ابدي وما استدل به ارسطو على ابطال هذا الرأي غير صحيح فيكون الاشكال
واما قسط ما ذكر من حل الدليل وتوجيه قول افلاطون مبنيا على ما نقل عنه من ان صور معلومات الله تعالى

فائمة بذواتها لكان اثبت او قائم بغيره كما يقوله الحكماء فان الصور اى صور جميع المفهومات مرتسمة عندهم
فى العقل الفعال فانه عندهم مبدأ الحوادث من عالم العناصر ولا ابدان بل ترتسم فيه صورها بوجه فاذا النفس
الماشاهدتها والحواس لين المرتسم فيها اى من الامور الغائبة عنا كالعقل الفعال مثلا لكانت المفهومات
اى مفهومات متصورة لزم تحقق ثبوت الممتنع فى الخارج وانه سفسطة ظاهر البطلان والى كان المرتسم
فيها هو الصور والماهيات الكلية فهو المراد بالوجود الذهنى اذ غرضنا ومقصودنا اثبات نوع من التحقق
للمعقولات التى هى الماهيات الكلية فهو المراد بالوجود الخارجى سواء اخترعها الذهن اى اخترع
الذهن تلك المعقولات فيكون ذلك النوع من التحقق لها فى ذهننا او لاحظها اى لاحظ الذهن
تلك المعقولات من موضع آخر كالعقل الفعال فيكون ذلك النوع من التحقق لها فيه وانا لم نعرض لها
ما تصورنا بعد ان بطلانه اظهر والحاصل ان تلك الامور المتصورة اذا كانت ممتنعة الوجود فى الخارج
لم يمكن ان يكون لها وجود اصيل لا قائمة بنفسها ولا بغيرها فوجب ان يكون لها وجود ظلى فى قوة مدركة
من النفس الناطقة او غيرها هو المطلوب هذا وقد اعترض على متمسكهم بانه ان اريد بالامور الثبوتية امور
ثابتة فى الخارج فلا نم انا نحكم عليها الا وجود له فى الخارج كيف ولو سلم لزم كون المحكوم عليه موجودا فى الخارج
وان اريد بها امور ثابتة فى الذهن كان ذلك مصادرة على المطلوب واجيب بان المراد بالثبوتية ما ليس السلب
داخلا فى مفهومها واحترز بذلك عن الموجبة السالبة المحمول فانها مساوية للسالبة فلا يستدعى وجود
الموضوع وعن المعدولة ايضا اذا احترز بذلك عنها عدم الموضوع واعترض ايضا بانه ان اريد ان تلك الامور
الثبوتية ثابتة فى الخارج للموضوع المذكور فهو ممنوع كيف ولو صح ذلك كان الموضوع موجودا فى الخارج
وان اريد انها ثابتة له فى الذهن كان ذلك فرعا لوجود الموضوع فيه فيكون مصادرة واجيب بانا
نريد انها ثابتة للموضوع فى نفس الامر وذلك موقوف على وجود الموضوع فيها اذ ليس فى الخارج فيكون
الذهن الامر الثانى من الامور الدالة على الوجود الذهنى انا نتعقل من المفهومات ما هو كلى اى متصف بالكلية
التى هى صفة ثبوتية فلابد ان يكون الموصوف بها موجودا وليس فى الخارج اذ كل موجود فى الخارج فهو مشخص
متعين فى حد ذاته بحيث يمتنع فرض اشتراكه فيكون موجودا فى الذهن ويرد عليه ان الكلية صفة
سلبية لانها عدم المنع وعدم منع فرض الشركة ولئن سلم كونها ثبوتية كانت داخلة فى الاستدلال الاول فلا وجه
لجعلها استدلالا على حدة وقد يقال المعقولية صفة ثبوتية اتصف بها الكلى فيكون موجودا وليس فى الخارج بل
فى الذهن ويرد عليه السؤال الثانى وقد يقال ايضا الحقائق الكلية كالانسان مثلا وجود بالضرورة وليس فى الاعيان
بل هى فى الاذهان ويتجه عليه ان دعوى الضرورة فى كون الحقائق انفسها موجودة غير مسموعة ثم افرادها من الحقائق موجودة
فى الخارج بالضرورة الامر الثالث لولا الوجود الذهنى لم يمكن احد القضية الحقيقية الموضوع وهى التى
حكم فيها على ما يصدق عليه فى نفس الامر الكلى الواقع عنوانا سواء كان موجودا فى الخارج محققا او
مقدرا او لا يكون موجودا فيه اصلا والتالى باطل وقد اشار الى بيان الملازمة وبطلان التالى معا
بقوله فانا اذا قلنا الممتنع معدوم فلا نريد به ان الممتنع اى ما يصدق عليه الممتنع فى الخارج معدوم فيه
اى لا يريد ذلك قطعا اذ ليس فى الخارج ما يصدق عليه الممتنع اصلا بل نريد به ان الافراد المعقولة
للممتنع اى التى يصدق عليها الممتنع فى العقل من الافراد المعقولة للمعدوم اى يصدق عليها فى العقل
بحسب نفس الامر انها معدومة فى الخارج فلو لم يكن للممتنع افراد معقولة موجودة فى العقل لم يصدق عليها الحكم
الايجابى فهذا مثال وبهذا الحجة عائد الى الاول والحاصل ان قولنا الممتنع معدوم فى الخارج قضية

صادقة

صادقة وليست خارجية بل حقيقية مغنى بها ما ذكرنا لما اشتهر ان الحكم فيها على الافراد الخارجية فقط اما
محققة او مقدرة فلولا ان يكون للممتنع افراد موجودة فى الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابى من القضية
الحقيقية ويرد عليه ان مفهوم المعدوم امر سلبى وقد يقال لولا الوجود الذهنى لبطل الحقيقة الموجبة الكلية كقولنا
كل مثلث يساوى زواياه قائمتين لان الحكم فيها ليس مقصورا على الافراد الخارجية بل يتناول ما عداها من
الافراد التى يصدق عليها الموضوع فى نفس الامر فلو لم يكن لما عداها وجود ذهنى لم يصدق عليها حكم ايجابى
واعلم انه وهم جمهور المتكلمين ان بعضهم قالوا بالوجود الذهنى بوجه من انواع صور الشئ
فى ذهننا لزم كون الذهن حارا باردا مستقيما معوجا الى اذا تصورنا الحرارة حصلت الحرارة فى ذهننا
ولا معنى للحار الا ما قامت به الحرارة وكذا الحال فى البرودة والاستقامة والاعوجاج لكن هذه الصفات
منتفية عن الذهن بالضرورة وايضا يلزم اجتماع الضدين اذا تصور الضدان معا وحكم عليهما بالتضاد
وبان حصول صورة الجبل والسماء مع عظمهما فى ذهننا محال فالاتفاق [illegible] اجاب عنه اى عما ذكر من الوجهين
الحكماء بان الحاصل فى الذهن صورة وماهيته موجودة بوجود ظلى لا هوية عينية موجودة بوجود اصيل
والحار ما تقوم به هوية الحرارة اى ماهيتها موجودة بوجود عينى لا ما تقوم به ماهية الحرارة موجودة
بوجود ذهنى فلا يلزم اتصاف الذهن بتلك الصفات المنفية عنه ولا اجتماع الضدين ايضا لان
التضاد من احكام الاعيان والهويات دون الصور والماهيات وبان الذى يمتنع حصوله فى الذهن
هو هوية الجبل والسماء وغيرهما من الاشياء فان ماهيتها موجودة بوجود خارجى يمتنع ان يحصل فى اذهاننا
واما مفهوماتها الكلية وماهياتها الموجودة بالوجودات الظلية فلا يمتنع حصولها فى الذهن ان ليست موصوفة
بصفات تلك الهويات لا يقال الحاصل فى الذهن ان كان مساويا لها اى للهوية على ما ذكرتم تم الدليل
والا لم يكن شئ من الهوية حاصلة فى ذهننا معقولا لنا لانا نقول الحاصل فى الذهن نفس الماهية التى
لتلك الهوية وانه اى ذلك الحاصل ليس مساويا للهوية فان الماهية كلية والهوية جزئية فمعنى ان
الحقيقة الاحكام اذ فى الهويات امور زائدة على الماهيات ثم ذلك الحاصل اى فيهما اى ماهية
تلك الهوية ولا معنى لكل منه الا ذلك اى ما يحصل فى العقل بخلاف المشخصات من الهوية فلا يلزم
ان لا يكون الهوية حاصلة معقولة واذا كان الحاصل فى الذهن نفس ماهية الهوية معقولة [illegible]
اى هل يساوى الحاصل الهوية اولا ان اردت به انه هل يساوى نفس الهوية اخترنا انه ليس مساويا
لها ولا محذور كما عرفت وان اردت انه هل يساوى ماهية اولا فهو كلام خال عن التحصيل اذ
معناه ان ماهية الهوية هل يساوى ماهية الهوية اولا وبالجملة فالصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات
او جزئية كصور المحسوسات مخالفة لما هى صورة له فى اللوازم المستندة الى خصوصية احد الوجودين ولكن مشاركة
لها فى لوازم الماهية من حيث هى هى وما ذكرتم من امتناعه هو حكم الخارجى لا الذهنى . الوجود العينى فعين الحرارة
الحرارة يمتنع حصولها فى الذهن وتضاد عين البرودة وعين الجبل يمتنع حصوله فى الذهن فلم قلتم ان الذهنى
كذلك فهذا القدر من الجواب الاجمالى يكفينا والحاجة بنا الى ذلك التفصيل المخصوص بوجه الكلى فى الذهن
المقصد الخامس المعدومات مثل ما يوهم من الموجودات الخارجية متمايز فى الخارج بلا اشتباه وتمايز
الوجودات الخارجية بعضها عن بعض لا شك فيه ايضا وتمايزها بحسب الخارج متفرع على كونها موجودة فيه
واما المعدومات التى هى مطلق العدمات [illegible] وبعد ذلك اللازم للتمايز خلاف منهم من اثبته فان عدم الشرط
يوجب عدم المشروط وعدم الضد عن محل يصحح وجود الضد الآخر فيه دون غيرهما اى غير عدمى الشرط والضد

فان عدم جزء الشرط له يوجب عدم المشروط وعدم عين الضد لا يصحح وجود الضد الآخر ولولا التمايز والتعدد
اللازم منه بين العدمات لم يختلف مقتضياتها ولا احكامها من كون بعضها ملزوما للآخر او لازما له او منافيا
او منافيا له او غير ذلك مما لا يحصى كثرة ومنهم من قال لان المعدومات والعدمات هي نفي صرف
لا ثبوت لها اصلا وكل ما هو متميز فله وجود اما في الذهن واما في الخارج لان التميز صفة ثبوتية لا بد
ان يكون الموصوف بها ثابتا في الجملة وما يكون ثابتا كذلك لم يكن معدوما فلا شيء من المعدوم بمتميز اصلا
ولو اقتصر على قوله فله وجود ولم يتعرض للوجود الذهني وبنفيه على المعدوم الذي كلامنا فيه لكان
انسب بقوله ولكن هذا اي الكلام في تمايز المعدوم انه فرع الكلام في الوجود الذهني وذلك لانه لا تمايز
بين المعدومات الا في العقل فان تلك الاحكام انما تصدق على المعدومات بحسب الامر في العقل
لا في الخارج اذ لا ثبوت للمعدوم الخارجي في الخارج حتى يمكن اتصافه بشيء فلا تمايز بينها الا في العقل
فان كان ذلك التمايز الحاصل لها في العقل لوجودها فيه فان الذهن لم يتصور معدوما مطلقا بل كل ما يتصور من المعدوم
الحاصل هناك ثابت له وجه للمعدوم المطلق الذي لا وجود له اصلا والا اي وان لم يتصور ما هو معدوم مطلقا
لا وجود له خارجا ولا ذهنا مع انه متصف بالامتياز فالمعدومات متميزة المقصد السادس في ان

المقصد السادس المعدوم شيء ام لا

المعدوم شيء ام لا وانها اي هذه المسألة من امهات المسائل الكلامية اذ تتفرع عليها احكام كثيرة من
جملتها ان الماهيات غير مجعولة وسيرد عليك بعضها عن قريب قال الامام الرازي هذه المسألة متفرعة
على القول بزيادة الوجود على الماهية فان القائل باتحادهما لا يمكنه القول بها فلم لم يكن له تعليل
فان من قال بها يجب عليه القول بزيادة الوجود قطعا فقال غيره ابو الحسين البصري وابو الهذيل
العلاف والكعبي ومتبعيهم البغداديين من المعتزلة ان المعدوم الممكن شيء يعني انه ثابت متقرر في
الخارج منفكا عن صفة الوجود فان الماهية عندهم غير الوجود معروضة له وقد تتجرد عنه مع كونها متقررة
متحققة في الخارج وانما قيدوا المعدوم بالممكن لان الممتنع منفي لا تقرر له اصلا اتفاقا ومنهم من نفى
مطلقا اي عن المعدوم الممكن والممتنع جميعا فقالوا المعدوم الممكن ليس شيئا كالمعدوم الممتنع لان الوجود عندهم
عين الحقيقة فرفعه رفعها اي رفع الوجود رفع الحقيقة فلو ثبتت الماهية في العدم منفكة عن الوجود لكانت
موجودة معدومة معا فلا يمكنهم القول بان المعدوم شيء وبه اي بما ذهب اليه الاشاعرة قال الحكماء
فان الماهية الممكنة وان كان وجودها زائدا عليها الا انها لا تخلو عندهم عن الوجود الخارجي والذهني
يعني انها اذا كانت متقررة متحققة فهي موجودة باحد الوجودين لان تقررها وتحققها عين وجودها
وقيل هي مطلقا لا تخلو عنها لان كل ماهية يحكم عليها بانها ممتازة عن غيرها اولا متميزة ثابتة
في علم المبادي الاعلى مع ما لها من الاحكام كما هو قاعدتهم نعم المعدوم في الخارج يكون عندهم ثابتا في الذهن
واما ان المعدوم شيء في الخارج بمعنى الخارج او المعدوم المطلق شيء مطلقا او المعدوم في الذهن
في الذهن فكلا فالشيئية عندهم تساوق الوجود وتساويه وان غايرته لان قولنا السواد موجود
تفيد فائدة يعتد بها دون قولنا السواد شيء والخلاف اي الذي بين كون المعدوم ثابتا ما وجه الاول
الثبوت والتحقق والتقرر امر زائد على الذات اي الماهية لا شركة بين الذوات المعدومة دونها
دون خصوصية الذات فان ذات السواد مثلا لا يشاركه فيه وتشابه بل يكون الثبوت نفس
اعمال الذات المعدومة ولا اخرجها والا لزم التسلسل والاولى الحكم بان قولنا السواد ثابت يعد فائدة كما

قولنا السواد سواد ولا معنى للوجود الا هو اي الثبوت فلو كان المعدوم ثابتا لكان موجودا اجيب فان قلت
يمكن ان يقال لا معنى للوجود الا الثبوت فلا حاجة الى ان الثبوت زائد على الذات والاستدلال عليه
بالاشتراك وافادة الحمل قلت يرفع هذه المقدمة تخييل للاتحاد بين الوجود والثبوت لان كلا منهما زائد
على الذات ومشترك وحينئذ قلنا ان هو اي الثبوت اعم من الوجود فلا يلزم من ثبوت المعدوم في الخارج
وجوده فيه قال فسر الثبوت به اي بالوجود فلفظي اي فالنزاع بيننا وبينكم لفظي لانا نقول المعدوم ثابت
ونريد به معنى الاعم من الوجود وانتم تقولون ليس بثابت بمعنى انه ليس بموجود الوجه الثاني الذوات المتميزة
عندكم في العدم غير متناهية لانكم تقولون بان الثابت من كل نوع من الانواع الممكنة افراد غير متناهية
مع انها اي تلك الذوات المعينة اذا اخذت تارة بدون ما قد خرج منها الى الوجود كانت اقل من الكل المتناول
لما خرج وما لم يخرج بمراتب هو ما خرج منها الى الوجود فان الموجودات متناهية اتفاقا والاكثر من غير متناه
متناه فان التطبيق لا ما ينطبق الجملة الناقصة اعني من الذوات الباقية على العدم على الجملة الزائدة
التي مشتملة على تلك الذوات مع الموجودات فلا بد ان تنقطع الناقصة فتكون متناهية والزائدة انما
زادت عليها بمتناه فتكون ايضا متناهية فالكل الذي هو الاكثر متناه وقد فرض غير متناه هذا خلف
هو الوجه بمراتب الاعداد فانها غير متناهية مع انه اذا فصل عنها عدد متناه حصل هناك جملتان احدهما
زائدة على الاخرى بمتناه فيلزم ان يكون الاكثر الذي هو مراتب الاعداد متناهيا وهو باطل ولا يكفي مجرد
الاتصاف بالقلة والكثرة وادعى انه يستلزم التناهي نقض ايضا بمعلومات الله تعالى فانها زائدة على
مقدوراته مع ان كل واحد منهما غير متناه الوجه الثالث الذوات المتميزة في حال العدم اما واجبة
الثبوت فتكون واجبة مع انها فرضت ممكنة ويلزم ايضا تعدد الواجب او لا تكون واجبة الثبوت بل
ممكنة الثبوت فكل ممكن محدث فتكون تلك الذوات محدثة مسبوقة بالنفي وعدم الثبوت هو المطلوب فيبطل
الواجب ثابت تجدد وجوده لا ما يحدث ثبوته الذي هو اعم من الوجود الوجه الرابع ان العدم صفة نفي اي صفة
غير ثبوتية لانه رفع الوجود والموصوف بصفة النفي منفي اي ليس بثابت كما ان الموصوف بصفة الاثبات
اي بالصفة الثبوتية ثابت اي ثبت غير منفي فالمعدوم المتصف بالعدم منفي قال الآمدي هذا
المسلك وان حرم على معناه جمع من الفضلاء المتكلمين كالشهرستاني وغيره الا انه مسلك ضعيف لا يجري
بحده لغيرها وسوى جانب الاحكام والحس وانه في غاية الضعف والقبح اذ لا يلزم ان المتصف بصفة النفي
من جواز اتصاف الموجود بالسلب اي بالصفات السلبية التي لا ثبوت لها في نفسها كما نصادفه
واما قوله كما ان الموصوف بصفة الاثبات اثبات فقياس تمثيلي بغير جامع بين المقيس والمقيس عليه مع ظهور
الفرق بينهما اذ ثبوت الشيء لغيره فرع على ثبوت ذلك الغير في نفسه فلا يجوز ان يتصف المعدوم بالصفة
الثبوتية بل لا بد ان يكون الموصوف بها ثابتا في نفسه وليس انتفاء الشيء عن غيره فرعا على انتفاء ذلك الغير
في نفسه فجاز ان يتصف الموجود بصفة سلبية فلا يجب ان يكون الموصوف بها منفيا الوجه
الخامس المعدومات الثابتة في العدم لو تباينت لذواتها كان كل شيء مختلفا بالذات فيلزم ان يكون
كل فردين موجودين من نوع واحد كسوادين مثلا متباينين مختلفين بالذات لان مقتضى ذوات الاشياء
لا يختلف ولا يتخلف عنها والا وان لم تتباين لذواتها فان اتحدت لذواتها لم يتكثر في الوجود بل كانت
متصفة بالوحدة التي تقتضيها ذواتها فيلزم ان يكون النوع الواحد كالسواد مثلا منحصرا في فرد واحد
ولذلك لم يتحد لذواتها ايضا كما لم تتباين لذواتها فالمعدوم حال العدم مورد للمتماثلات اي الصفات المتعاقبة

خارج

فان ذات المعدوم لما لم يعرض الوحدة ولا الكثرة اللازمة للتباين جاز ان يعرض لكل واحد منها ما لسائرها
عنه ويلزم السفسطة اعني جواز تعاقب الحركات والسكنات على المعدوم جميعها فكل لذواتها لو اريد
به كما يشبهها اخترنا انها لا اساس لذواتها ولا تحد اتصالا لذواتها ولا يلزم كونها مورد الكثر ابلا وان الكثر
انما يعرض للهويات العارضة في العدم وكل ما يمايز به هوية عما عداها فانه لازم لها فلا تتوارد ولا تتبادل بل يستحيل
اي الهويات بهم يلزم ان يكون الماهية المشتركة بين تلك الهويات معارية لامورها بما يمتاز بعض افرادها
عن بعض واما ان الهويات ذلك التعارف على سبيل التوارد والتبادل فلا فان قلت اذا لم يعرض الماهية الوحدة
ولا الكثرة جاز تعاقبهما عليها لامر خارج عنها قلت تمايز وصفان اعتباريان ولا يلزم من جواز تعاقبهما
تعاقب الصفات الموجودة حتى يلزم السفسطة المذكورة ولو اريد به الهويات فحيثيات ذواتها وتكثرها
لذواتها موكل فكل شيئين مختلفان بالذات فليتأمل فان الهوية لا يعرض لها كثرة ولا يتصور فيها تكثر بل كل هويتين
منها فهما مختلفان بالذات والحقيقة الشخصية وبالجملة فهو اي ما ذكرتم في العدم وارد عليكم في الموصوف فانه
السواد مثلا حيث لم يعرض الاحكام المخصوصة بشخص مع انه اقتضى التباين كان كل سوادين متباينين
بالذات وان لم يعرض شيء منها كانت موارد الكثرة ابلا فان قلت لا استحالة بالذات وانما لم يعرض
في جواز تعاقب الصفات عليها حال كونها موجودة قلت قد عرفت انه لا استحالة في جواز تعاقب الصفات
الاعتبارية عليها حال كونها معدومة ثابتة وقد يقال ان المشخصات المميزة للهويات ثابتة للسواد عند
الماهية المعدومة اذا خرجت الى الوجود واما حال العدم فلا كثرة وايضا جاز ان يكون الماهية بشرط العدم
مقتضية للوصف فاذا وجدت زال الاقتضاء فعين الوجود الخفية شارك صفة والمعيد في ابطال الطلب
وحاصل الاول ان القول بثبوت المعدوم في حال العدم يبين المقدورية لان الذوات ثابتة ازلية فلا يتعلق
القدرة بالذوات انفسها والوجود حال لا ثابتة بذاتها ثم يقول ليس للحال من المعنى له لو كان للقدرة
تأثير لكان ذلك التأثير في الحال لكن تأثير القدرة في الحال مع انه لا حال عندكم امر محال او يقول اي من
اثبت الحال منهم الذوات ازلية والاحوال ايضا من جملتها الوجود عندكم لا تتعلق بها القدرة فاذا لا حاصل
كما اعترفتم ليست معلومة ولا مجهولة ولا معدومة ولا موجودة بعينها واذا لم يتعلق القدرة بالذوات ولا بالوجود
لم يكن الباري سبحانه موجدا للممكنات لا فاعلا على الحقيقة وذلك كفر صريح لا يقال تأثير قدرة الله تعالى هو
في اتصاف الذات بالوجود لانا نقول ذلك الاتصاف امر عدمي فلا يكون اثر المؤثر وفيه بحث لان المراد
ان القدرة انما تجعل الذات متصفة بالوجود لا انها توجد الاتصاف امرا عدميا فلا يكون والفرق بين الامرين
ان الصانع يجعل الثوب متصفا بالصبغ ولا يجب ان يكون موجدا لاتصافه الوجه الثاني لو كان المعدوم الممكن ثابتا
كان المعدوم المطلق اعم مطلقا من المنفي لشموله الثابت والمنفي معا فيكون مفهوم المعدوم مطلقا متميزا عن مفهوم
المنفي والا لم يكن متميزا عنه لكان المفهوم العام عين المفهوم الخاص هذا خلف فيكون مفهوم المعدوم امرا ثابتا
لان كل متميز عن غيره ثابت عندكم وانه يعني مفهوم المعدوم صادق على المنفي اي على ما صدق عليه المنفي
عليه صدقه بهوية فهو ثابت فالمنفي ثابت هف وما قال من ان المعدوم الممكن ثابت عندهم لا كل معدوم
فيصدق ان بعض المعدوم ثابت فلا يلزم صدق اي صدق المعدوم على المنفي بهوية اذ يصير الاستدلال هكذا المنفي
معدوم وبعض المعدوم ثابت وانه لا ينتج لكون الكبرى في الشكل الاول جزئية فانه كغزل جماد فمناه
التحرير وانما جزلهم ذلك القول انهم لم يجمعوا على المراد ولم يعطوا الا ان قصدهم اي قصد المستدل ليس لوجه
الثاني الالزام اي الزام المعتزلة لانهم يعترفون به ان المنفي يصدق الثبوت وتوضيحه ان تحرير المص

وكل ما صدق

فعلى مفهوم المعدوم وانه على تقدير كونه اعم من مفهوم المنفي يلزم ان يكون متميزا عنه فيكون امرا ثابتا
فيلزم ان يكون ما صدق عليه المنفي ثابتا لاتصافه بامر ثبوتي هو مفهوم المعدوم وح لا يتجه عليه اصلا ما قالوه من
ان الكبرى في الشكل الاول جزئية ويسال بتقرير آخر فعلى ما صدق عليه مفهوم المعدوم وهو ان يقال على
تقدير كونه اعم من المنفي لا يكون ما صدق عليه المعدوم نفيا محضا والا لم يبق بينهما فرق واذا لم يكن نفيا محضا كان ثابتا
بل بعضه يشمل هو المعدوم الممتنع وبعضه ثابت هو المعدوم الممكن وح يصير الكبرى في كل العكس جزئية واعلم
ان الاظهر على تحرير المص ان يقال على تقدير كونه اعم من المنفي كان مفهوم المنفي متميزا عنه فيكون ثابتا وقد اتفق
ما صدق عليه من افراده فيكون ايضا ثابتا واما ما نقل عن ان المعدوم ليس عندهم اعم من المنفي فمردود بما نقل
عنهم من انهم يطلقون المعدوم على المنفي ايضا وح اما ان يكون مساويا له او اخص منه مطلقا او من وجه او
اعم وعلى التقادير فالغلط حاصل كما لا يخفى على المتأمل الذي يتبع المعدوم ثابتا وحاصل الاول المعدوم
متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت اما الاول فلانه اي المعدوم متصور لا يمكن تصور الشيء الا متميزا
عن غيره والا لم يكن يكونه متصورا اولى من الغير فاتيان ان ارادوا ان كل معدوم ممكن متصور منعنا
وان اقتصروا على البعض فلا شك ما عاتم لانا نقول لعلهم ارادوا ان كل بعضه متصور دون بعض وكل
منها ممتاز عن الآخر كما يشهد به قوله ايضا فان بعضه مراد دون بعض وبعضه مقدور دون بعض ولولا
التميز بين المعدومات لما عقل ذلك اي اتصاف بعضها بالمرادية او المقدورية دون بعض واما الثاني
فلان كل متميز له هوية يشير اليها العقل وذلك لا يتصور الا بتعينه وثبوته في نفسه والشيء المعروف لا تعين
له في نفسه ولا ثبات وقد يعلل الثاني والجواب عن هذا الوجه هو النقض بما وافقونا على انه منفي كالممتنعات
فان بعضها كشريك الباري متميز عن بعض كاجتماع الضدين والخالقات كبحر من زيبق وجبل من ياقوت
وانسان ذي راسين فان بعضها متميز عن بعض ولا ثبوت لها اتفاقا لانها عبارة عن جواهر منضمة بالتاليف
والالوان والاشكال المخصوصة وعندهم ان الثابت في العدم ذوات الجواهر والاعراض من غير ان
يتصف الجواهر فيها بالاعراض وقيل الوجود فانه منتف في حال العدم وعندهم ايضا ولا ثبوت لها في العدم اتفاقا
والصور والتركيب فان ماهية متميز عن غيرها وليست ثابتة حال العدم وفاقا لانها عبارة عن اجتماع
الاجزاء وانضمام بعضها الى بعض وتأليفها على وجه مخصوص وذلك لا يتصور حال العدم بل حال الوجود
والاحوال فانها متباينة وليست ثابتة عندكم في العدم وكانه خص الوجود بالذكر مع اندراجه في الاحوال
لان كونه ثابتا في العدم منتف اتفاقا وضرورة اذ لو ثبت وجود المعدوم حال عدمه لزم اجتماع الوجود
والعدم ثم النقض بالاحوال انما يتجه على نفاة الحال كانه قيل المفهومات التي تسميها بعضهم احوالا لا شك
انها متباينة وليست ثابتة عندكم اصلا لا في الوجود ولا في العدم ولا في غيرهما واما القائل بالحال فيقول
انها ثابتة على انها واسطة بين الامرين ذكر وقد يقال ثبوته اي ثبوت المعدوم الممكن بناء على كونه مقدورا
وكونه مرادا فان ما يدل على نفي المقدورية ح يدل على نفي المرادية ايضا فلا عكس ثبوته اي اثبات ثبوته
بكونه مقدورا ومرادا بعضه دون بعض بالجملة فالتميز الذي ادعيتم ثبوته للمعدوم الممكن ان ادعيتم
به القدر الثابت في المنفي وهو التميز الذهني بظاهره لا يوجب الثبوت والا لكان المنفي ايضا ثابتا
وان اردتم به غيره اي غير ذلك القدر منعناه اي لا نسلم ثبوت التميز الذي هو غير ذلك القدر للمعدوم الممكن
وعليكم اولا تصويره حتى يعلم انه ماذا وتعرفه اي بيان ثبوته للمعدوم الممكن حتى نصدق به وعليكم اثباته

معدوم كان ثابتا فيصدق المنفي والمعدوم ثابت فيرجع عليه ان ليس ... ما صدق عليه مفهوم المعدوم نفيا محضا صح

بيانا صح

كونه مقتضيا للثبوت حال فانا نجوز آن المنع في المقامين الوجه الثاني المعدوم متصف بالامكان لان
كلامنا في المعدوم الممكن وانه اي الامكان صفة ثبوتية كما سيأتي تقريره في المرصد الثالث فكان المتصف
به ثبوتيا اي ثابتا لما مر ان اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية محال والجواب منع كون الامكان ثبوتيا
بل هو امر اعتباري كما سيأتي في ذلك المرصد ايضا على انه منقوض بعين ما نقض به الوجه الاول الحسن
غيرهما اي غير الوجهين المذكورين منها ما نعود اليه نحو انه اي المعدوم الممكن في الازل ليس الله فلو
عمرو والعزان متاتى اذ لا يتصور تمايز الاشياء فيه وهذا راجع اما الى الاول اذ حاصله ان كل واحد
من العرضين متميز عن الآخر واما الى الثاني بان يقال كل من الغرضين متصف بالغيرية التي هي صفة ثبوتية فجوابه
اما النقض او منع كون الغيرية صفة ثبوتية وثانيها ان القصد الى ايجاد غير المعين ممتنع فلو لم تكن الذوات
الممكنة ثابتة في العدم ومتعينة متميزة فيه لم يتصور من الفاعل القصد الى ايجادها فانه ليس متعينا لنفسه لم
يتميز القصد اليه من القصد الى غيره فلم يكن هو بكونه مقصودا اولى ... القصد اولى من غيره وتحصله انه غير
متميز مكون ثابتا فهذا راجع الى الاول والجواب كالجواب فان التميز في علم الفاعل كاف في القصد
وثالثها ان الادراك اي الاحساس علم اي نوع منه فلو جاز ان يكون لنا معلوم هو ليس بشيء فليجز ان يكون
لنا مدرك اي محسوس ليس بشيء وهذا راجع الى الاول وجوابه النقض بالمستحيل فانه معلوم وليس بشيء
ولا مدرك بالحواس ايضا ما ذكره تمثيل خال عن الجامع فان الاحساس نوع من العلم يخالف التعقل
الا ترى انه لا يتعلق بالمعدوم وان كان ثابتا فلا يلزم من كون المعلوم المتعقل غير ثابت كون المدرك المحسوس
كذلك ومنها ما سنورده في مسئلة ان الماهيات مجعولة ام لا ومن ثم يتقبل لو كانت الذوات غير ثابتة
في انفسها وكانت بجعل الجاعل لم يكن الانسان مثلا عند عدم جعل الجاعل انسانا وسلب الشيء عن
نفسه محال فوجب ان يكون الذوات متقررة بل ثابتة متقررة في انفسها وسنذكر جوابها هناك خاتمة للمقصد
السادس وفيها بحثان الاول في تحقيق لفظ الشيء وبيان اطلاقه على ماذا هو وهذا بحث لفظي
متعلق باللغة بخلاف ما تقدم من ان المعدوم شيء ام لا فانه بحث معنوي الشيء عندنا الموجود اي لفظ
الشيء عند الاشاعرة يطلق على الموجود فقط فكل شيء عندهم موجود وكل موجود شيء وقال الجاحظ
والنصيبية من المعتزلة هو المعلوم ويلزمهم المستحيل اي يلزمهم اطلاق الشيء على المستحيل لانه معلوم الا
ان يقولوا المستحيل لا يعلم الا على سبيل التشبيه والتمثيل كما ذهب اليه الهشمية وقال الناشئ ابو العباس
هو القديم وفي الحادث مجاز وقالت الجهمية هو الحادث وقال هشام بن الحكم هو الجسم وقال ابو الحسين
البصري والنصيبين معتزلة البصرة هو حقيقة في الموجود ومجاز في المعدوم وهذا قد ثبت ...
الاشاعرة والنزاع لفظي يتعلق بلفظ الشيء وانه على ماذا يطلق والحق ما ساعد عليه اللغة والنقل اذ لا مجال
للعقل في اثبات اللغات والظاهر معنا فان اهل اللغة في كل عصر يطلقون لفظ الشيء على الموجود
عندهم الموجود شيء يتلقى بالقبول ولو قيل ليس بشيء قابلوه بالانكار والاشبه قول من قال لفظ
الشيء من شأنه يكون الموجود قديما او حادثا جسما او عرضا ... ولم يكن شيئا نفي اطلاقه
بطريق الحقيقة على المعدوم الا ان الجهمية الاصح منها بقيها فيبطل به قول الجاحظ وقوله والله على كل شيء قدير
ينفي اختصاصه بالقديم لان القدرة انما يتعلق بالحادث دون القديم والاصل في الاطلاق الحقيقة فيبطل
به قول ابي العباس الناشئ وقوله لا اله الا هو خالق كل شيء ... ينفي اختصاصه بالجسم فيبطل به قول هشام
بن الحكم وقوله ليس كمثله شيء ... ينفي اختصاصه بالحادث لان الاصل في الاستثناء ان يكون متصلا

متصلا فيبطل به قول الجهمية البحث الثاني في تفريعات المعتزلة على القول بان المعدوم شيء اي ثابت متقرر
منفك عن الخارج منفكا عن صفة الوجود كما مر فقالوا المعدومات الممكنة قبل وجودها ذوات واعيان
وحقائق وما تأثير الفاعل في جعلها موجودة لا في كونها ذوات ثم اختلفوا فقال ابو اسحاق بن عياش
الذوات في العدم معراة عن جميع الصفات اي لا يحصل لها الصفات الا حال الوجود وقال غير ابن عياش
انها اي حال العدم متصفة بصفات الاجناس فيكون السواد سوادا والبياض بياضا والجوهر جوهرا
والعرض عرضا وهي اي الصفات على الاطلاق اما عائدة الى الجملة اي الذات المركبة المتركبة من امور عدة او
الى التفصيل اي الى كل واحد من تعدد بلا اعتبار تركيب منها والقسم الاول العائد الى الجملة هو الحيوة
وما يتبعها من القدرة والعلم والارادة والكراهة وغيرها فانها محتاجة الى بنية مخصوصة مركبة من جواهر
فرد فهذا القسم مختص بالجواهر اذ لا يتصور حلول الحيوة في الاعراض المركبة والقسم الثاني العائد
الى التفصيل اما للجواهر واما للاعراض فللجواهر انواع اربعة من الصفات الاول الصفة الحاصلة للجوهر
حالة الوجود والعدم وهي الجوهرية التي هي من صفات الاجناس الثاني الصفة الحاصلة من الفاعل وهو
الوجود فان الفاعل لا اثر له في الذوات لانها ثابتة ازلا واثبات الثابت محال ولا في كون الجوهر جوهرا لان
الماهيات غير مجعولة عندهم بل في جعل الجوهر موجودا اي متصفا بصفة الوجود الثالث ما يتبع الوجود
اي وجود الجوهر وهو التحيز قالوا انه صفة صادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود ويسمونه بالكون ومنهم
من قال الكون معنى غير الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فانه اذا فرض انه تعالى خلق جوهرا واحدا فقط
كان له في اول حدوثه كون يكون دون شيء من هذه الاربعة ومنهم من قال انه احد الاربعة الرابع الصفة
المعللة بالتحيز بشرط الوجود وهو الحصول في الحيز اي اختصاص الجوهر بالحيز ويسمون هذا الحصول
بالكائنية ويقولون انه معلل بالكون وعندهم ان الجوهر الفرد ليس له صفة رابعة على هذه الاربعة فليس
له بكونه اسود او ابيض صفة او لا صفة لكونه اسود الاصول السواد فيه وكذا القول في كل عرض
غير مشروط بالحيوة وللاعراض الانواع الثلثة الاول اعني الوصف الحاصل حالتي الوجود والعدم
وهو العرضية التي من صفات الاجناس وما بالفاعل وهو الوجود والصفة التابعة له اي للوجود وهو
الحصول في المحل فان العرضية ليست علة للحلول في المحل مطلقا بل بشرط الوجود واما سبب الحصول
في المحل فلم يجعلوه امرا زائدا على نفس العرض ومنهم من قال الجوهرية نفس التحيز كابن عياش والشحام
والبصري فلا يكون التحيز عندهم صفة على حدة كما مر فان ابن عياش ينفيهما حال العدم لان التحيز علة للحصول
في الحيز فلا يكون التحيز بغير معلوله وليس المعدوم حاصلا في الحيز قطعا فلا يكون له تحيز والجوهرية
لانها عين التحيز فلذلك اي الذوات خالية عن صفات الاجناس وابو يعقوب الشحام يثبتهما فيه لانهما
متحدان والتجوز ان لا يكون الجوهر جوهرا مع اثبات الحصول في الحيز لانه معلول التحيز فلا ينفك عنه
ثم ابو عبد الله البصري كان ينفيهما لاتحادهما وامتناع اثبات الجوهرية دون الحصول في الحيز فانه معلول للتحيز بشرط
الوجود فلا يثبت حال العدم وانه اي البصري يختص من بينهم باثبات العدم صفة واتفق عداه على ان
المعدوم ليس له بكونه معدوما صفة والكل اي جميع القائلين بان المعدومات ثابتة ومتصفة بالصفات
اتفقوا على انه بعد العلم بان للعالم صانعا قادرا عالما حيا يحتاج الى اثباته اي بيان وجوده بالدليل فانهم
لما جوزوا اتصاف المعدومات بالصفات لم يلزم من اتصاف الصانع بالصفات المذكورة ان يكون موجودا
موجودا بل يحتاج في العلم بوجوده الى دليل وقال الامام الرازي انه جهالة عظيمة وسقط لازم لاساءته

جوابه جواز ان يكون محال بهذه الحركات والسكنات امورا معدومة فيحتاج في العلم بوجودها الى دلالة منفصلة
وقال الشارح لعله ارادوا انا بعد ان نعلم ان صانع العالم ذات يتصف بهذه الصفات نحتاج الى ان نبين ان
للعالم صانعا اي ذاتا يتصف بها كما نعلم ان الواجب يمتنع عدمه ومع ذلك نحتاج الى اثباته بالبرهان فهذا قول
صحيح لا جهالة فيه ولا سفسطة اذ معناه انه لا يصح صانعا للعالم الا بهذه صفاته وبهذا القدر لا يلزم
وجوده في الخارج وما دام القول فمن يقول بشركة الباري تحت اتصافه بهذه الصفات والالم يكن شريكا وانه
ممتنع في الخارج فظهر ان بعد الاتصاف بالصفات الخارجة لا بعض بحصول وجود الموصوف في الخارج
وهذا الاعتذار بعيد جدا الا ان حمل بعد الكلام لهذا المعنى مما يدفع القول بثبوت المعدوم جدا لا وجه
له قال جمع العقلاء متفقون على ذلك المقصد السابع الحال وهو الواسطة بين الموجود والمعدوم
وقد اثبته امام الحرمين اولا والقاضي منا وابو هاشم من المعتزلة فانه اول من قال بالحال وبطلانه ضروري
لما عرفت ان الموجود ما له تحقق والمعدوم ما ليس كذلك ولا واسطة بين النفي والاثبات في
المفهومات ضرورة واتفاقا فان اريد من ذلك اي مما ذكرناه ان لا واسطة بين النفي
والاثبات وقصد اثبات واسطة بينهما فهو سفسطة باطلة بالضرورة والاتفاق وان اريد معنى آخر
بان يفسر الموجود مثلا بما له تحقق اصالة والمعدوم بما لا تحقق له اصلا فيتصور هناك واسطة بينهما هي
ما يتحقق تبعا لم يكن النفي والاثبات في المنازعة التي بينها متوجهين الى معنى واحد فيكون النزاع
لفظيا لا ما ينفي الواسطة بين الموجود والمعدوم بمعنى الثابت والمنفي وانتم معترفون بذلك ومثبتو
الواسطة بينهما بمعنى آخر ولا نزاع لنا في ذلك الذي اختبهم لما اظنهم اركدوه حسبانا يا اتم التميز
اي يقاربه انهم وجدوا مفهومات يتصور عروض الوجود لها بان يحاذي بها امر في الخارج فسموا الحقيقية
وجودا او ارتفاعها عدما ووجدوا مفهومات ليس من شانها ذلك العروض كالامور الاعتبارية التي يسميها
الحكماء معقولات ثانية فجعلوها لا موجودة ولا معدومة فيحمل العدم للموجود سلب الحال فيه ثم
بجعلونه له عدم ملكة ولا نزاع معهم في المعنى ولاي التسمية فقط بهذا التاويل ايضا ان النزاع لفظي
قيل قد اسقط المصنف هذا الكلام من متن الكتاب بالانهم لم يصرحوا بهذا المعنى وليس في عباراتهم ما فيه
نوع اشعار به مع ان الامتناع والذوات المتصفة به كشريك الباري مثلا ليس من شانها ان يعرض لها
الوجود ولم يعدوها من قبيل الاحوال فجهة المنتفي للحال وجهان الاول الوجود ليس موجودا والا
زاد وجوده على ذاته لانه يشارك سائر الموجودات في الموجودية ويمتاز عنها بخصوصية في ذاته فقد
زاد وجوده على ماهيته ونتقل وجوده بعد وجوده الى غير النهاية والامعدوما والا اتصف النقيضه فلنا
الوجود موجود بوجود هو نفسه فان كل مفهوم مغاير للوجود فانه انما يكون موجودا بامر زائد ينضم اليه
وانما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر زائد عليه كما ان الاشياء كلها عداه بعد تسلسل وهو ان وجوده ليس زائدا على
ذاته اصلا فلا تسلسل او معدوم وانما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه لو هو ما كان يقال مثلا الوجود عدم
او الموجود معدوم اما اتصافه بنقيضه بالنسبة والاشتقاق فلا يمتنع فان كل صفة قائمة لشيء تؤخذ من الغير
نقيضه كالسواد العام بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم ذو الاجسم فلا بعد في ان يصدق
ان قال الوجود ولا وجود الوجه الثاني السواد مركب من اللونية التي هي جنس المركب منه ومن سائر الالوان
ومن فصل يمايزه عنها وهو قابضية البصر فرضا لا قال ذلك لان خصوصية الفصل مجهولة وقبض البصر الذي
من آثارها معلوم فعبر به عنها كما يعبر عن فصل الانسان بالناطق مثلا فان الاطلاع على ذاتيات الحقائق

ومن صفات

وخصوصا بهما التي من فصولها عسر جدا فنقول الجزآن ان وجدا او بهما فيستان اي عرضان لزم قيام المعنى
بالمعنى او لا وادان يقوم احدهما بالآخر ذلك الجزء الآخر والا لم يلزم منهما حقيقة واحدة حقيقية بل مستقلة
وان عدما معا او احدهما فقط لزم تقوم السواد مع وجوده بالمعدوم واندرج بديهة قلنا المختار انهما
موجودان قولكم يلزم قيام المعنى بالمعنى قلنا ولم قلتم انه يلزم ذلك اذ لم يعلم عليه تسلطها او يمنع الملازمة اي يقول
هما موجودان ولا يلزم قيام العرض بالعرض لانهما في الخارج شيء واحد ذاتا ووجودا ولا تمايز في الخارج حتى يقوم
احدهما بالآخر فلا يمتاز بينهما في الخارج شيء هو لون وشيء آخر هو القابض للبصر يقوم ذلك
الشيء الآخر بالشيء الاول الذي هو اللون او يقوم الاول بذلك الآخر بل هو اي السواد لون ذلك اللون
بعينه في الخارج قابض للبصر فلا تمايز في الخارج وتركيبه منهما انما هو بحكم العقل حيث يحلل الماهية الى الاجزاء
المحمولة وان تلك الاجزاء انما تتمايز في الذهن دون الخارج فان قيل اي الكان السواد امرا واحدا في الخارج
لم يكن له جزء فيه بل في الذهن فقط فيلزم ان يكون للبسيط في الخارج صورتان ذهنيتان متغايرتان
بحقيقتين وذلك البسيط اعني صورة اللون وقابض البصر وانه محال بالضرورة لان مطابقة احدى المتغايرين
انا بان مباين مطابقة الآخر له بديهة قلنا لا نسلم استحالته اي استحالة ان يكون للبسيط بل كل الصور قالوا انما
جزمتم بذلك اي بكونه محالا انما هو بديهي ويمكن التمثيل بالصور الحاصلة كالمنقوش على الجدار
والمتخيل في المرآة فان صورا متغايرة من الصور الحالية يستحيل مطابقتها لامر واحد بسيط فلذلك
يتسارع ويتحمل الى ان الحال في الاجزاء العقلية كذلك ولو علمت ان هذه الصور التي هي الاجزاء الذهنية
صور عقلية مخالفة للصور الحالية ينتزعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للمنتزع
حرمات اول والثاني الشرط للشروط وقوله والتنبه عطف على المثال لمشاركات ومباينات اي فيما بين
تلك الحرمات بحسبها اي بحسب المشاهد فان التنبه اي يكون على مقدار المشاهد قطعا لم تستبعد جواز
لقوله ولو علمت ان يعقل العقل صورة مطابقة لشخص واحد كما اذا شاهدت زيدا وارتسم فيها او في
بعض الالات صورة مطابقة فقط وان يحصل صورة اخرى مطابقة له ولنوعه كما اذا شاهدت مع زيد
افراد اكثر من الانسان فانتزعت منها بحذف المشخصات صورة ماهية الانسان التي تطابق زيدا
وبين نوعه وان يحصل صورة اخرى يشاركها اي يشارك ذلك الشخص وانه بتأويل الهوية الشخصية
فيما اي في ذلك الصورة الاخرى المشاركون له في جنسه كما اذا شاهدت مع افراد الانسان افراد الفرس
انصاف انتزعت منها صورة ماهية الحيوان المطابقة لزيد وهي جنسه خاتمة للمقصد السابع في تفريعات
القائلين بالحال وكلهم فريقين الاول انهم قسموا اي الحال الى معلل بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف
صفة بالحال كما يعلل المتحركية بالحركة الموجودة القائمة بالمتحرك ويعلل القادرية بالقدرة والى غير معلل
هو بخلافه ما ذكر فيكون حالا ثابتا للذات لا بسبب معنى قائم به كاللونية للسواد والعرضية للعلم والجوهرية
للجواهر والوجود عند القائلين بكونه زائدا على الماهية فان هذه احوال ليس شيء منها لمحالها ثابتة لمعان قائمة بها
فان قلت جوز ابو هاشم تعليل الحال بالحال في صفاته تعالى فكيف اشترط في علة الحال المعلل ان تكون
موجودة قلت يحمل هذا الاشتراط على غير مذهب غيره وقد نقل عنه ان الاحوال المعللة لا تكون الا
للحي وما تبعها فان عري عن الصفات لا توجب لها احوالا كالسواد والبياض على قول المثبتين
للحال عن الاشاعرة فقولون الاسودية والابيضية والكائنية والمتحركية كلها احوال معللة الثاني في النوعين

انهم قالوا الذوات كلها متساوية في انفسها وانما تمايز الذوات بعضها عن بعض بالاحوال العامة لها وبطلانه
لان الذوات المتساوية في انفسها لا بد وان يختص كل منها بحال معين مخصوص بها من الاحوال فاما ان يكون ذلك
الاختصاص لا لامر يقتضيه وانه ترجح بلا مرجح واما ان يكون لامر وذلك الامر المقتضي للاختصاص اما ذات
فالكلام في اختصاصه من سائر الذوات بما مر جمعه او صفة لذات فالكلام في اختصاص الذات بها اي بتلك
الصفة وبالمحلية فالاشتراك في الذوات اعني التساوي في الحقيقة يوجب التساوي في الاشتراك والتساوي
في اللوازم ضرورة سواء كانت تلك اللوازم احوالا او لا فكيف يتصور الاشتراك والتساوي في الحقيقة
الا متمايز باللوازم التي هي الاحوال واما على راينا يعني نفاة الاحوال فالذوات متخالفة في الحقائق وانما
تشترك في اللوازم وذلك غير ممتنع لجواز ان يكون الحقائق المختلفة مقتضية لامر واحد لازم لها بخلاف
العكس سواء يكون الذوات مشتركة متساوية مع الاختلاف والتساوي في اللوازم كامور لكم فانه ممتنع
قطعا ورد بما قال النافون للاحوال لن يخلص جهة التلبس لها سوى ان الحقائق مشتركة في امور مختلفة في
خصوصياتها وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف وهي السلب لموجودين او لا معدوم من حيث الوسائط الى الكل
وذلك منقوض بان الاحوال تشترك في الحالية وتختلف بالخصوصيات التي تميز بعضها عن بعض وما به
الاشتراك غير ما به الاختلاف فالحالية زائدة على الخصوصيات وانها اي الحالية المشتركة من مفهوم الحال حال
فيشارك سائر الاحوال في الحالية ويمتاز عنها بخصوصية وليس شيء من المشترك والمميز موجودا ولا معدوما
فثبت حال آخر فيتسلسل الاحوال الى غير النهاية او نقول وانها اي كل واحد من تلك الخصوصيات حال يشارك
سائر الاحوال في مفهوم الحال ويمتاز عنها بخصوصية اخرى وهكذا او اجيب لو صح الزام التسلسل في
الاحوال ورده الامام الرازي بانه يسد باب اثبات الصانع وفيه نظر لان اثبات الصانع انما يتوقف
على امتناع التسلسل في الامور الموجودة والتزامهم اياه في هذا الامتناع لجواز ان يمنع التسلسل في الموجودات
ولا يمنع في الاحوال ليست بموجودة كما لا يمنع في الاضافات والسلوب اتفاقا لان الاحوال لا توصف
بالتماثل والاختلاف ولا يصح ان يقال انها مشتركة في الحالية لانه وصف لها بالتماثل ولا انها متمايزة
بخصوصياتها لانه وصف لها بالاختلاف واجاب الامام الرازي عنه ايضا بان ذلك محال لان كل
امرين يشير اليهما العقل بوجه من الوجوه اما ان يكون المتصور من احدهما هو المتصور من الآخر او لا
فعلى الاول بينهما تماثل وعلى الثاني اختلاف فلا مخرج عنهما وفيه نظر لانهم جعلوا التماثل والاختلاف
اما صفة موجودة او حالا وعلى كلا التقديرين لا تقوم الا بالموجود فاطلاقهما اي اطلاق ~~التماثل~~
[illegible] ووجه الموصوف واما على الثاني فلان الحال لا يقوم الا بالموجود فاطلاقهما اي اطلاق التماثل
والاختلاف على الاحوال يكون بمعنى آخر فلا يكون الحكم بان الاحوال لا توصف بهما بالمعنى الاول
جهالة ثم ان الامام الرازي بعدما رد الوجهين المذكورين من الجواب اجاب عن كلام النافين بان
بان الحال اي مفهومه ليس حالا بل هو سلبي فمعناه كونه ليس موجودا ولا معدوما وكل مفهوم اعتبر
فيه سلب كان معدوما لا حالا وهذا الجواب انما يتمشى لو ادعى ان مفهوم الحال حال ويحكم
بحال آخر [illegible] وهو ان مفهوم الحال مشترك بين نفسه والاحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال
حال زائد على نفسه حتى يتسلسل اما اذا ادعى ان الخصوصيات المميزة لبعض الاحوال عن بعض احوال
ايضا فلا يتم ذلك الجواب الا اذا ادعى ان الخصوصيات ايضا سلوب واعلم ان المباحث المتعلقة
بشبهة المعدوم والحال احكام ما [illegible] جميعه على اصول باطلة فلذلك اعرضنا عن الاطناب فيها وتضييع

الاولى

مباحث الماهية

الاولى في توجيهها المرصد الثالث من مقاصد الامور العامة في الماهية قدم مباحث الوجود والعدم على
مباحث معروضها اعني الماهية لان البحث عنها من حيث انها صالحة لمعروضية احدهما ومن هذا الاعتبار
يتباحث عنها وفيه اي في هذا المرصد مقاصد اثنا عشر الاول في تعيين الماهية ما به الشيء هو هو كليا كان او جزئيا
حقيقة هو بها هو هذا تفسير لمفهوم حقيقة الشيء والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد تستعمل الهوية بمعنى
الوجود الخارجي والحقيقة الكلية تسمى ماهية ثم الحقيقة من حيث هي هي اما ان تقاس الى امور مباينة لها فلا شك لا اشتباه
فيه لان الامور المباينة لها مسلوبة عنها بمعنى انها ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها ولا عارضة لها واما ان
تقاس الى امور داخلة فيها او خارجة عنها عارضة لها فاذا نسبت الى الامور العارضة لها فيقال هي من حيث هي ليست الا
هي اما من الامور التي تعرض لها سواء كان ذلك العارض لازما لها لا ينفك عنها اصلا فانما وجدت كانت معروضة
له كالزوجية اللازمة لماهية الاربعة او مفارقا كالكتابة للانسان فالانسانية من حيث هي انسانية ليست
الا الانسانية فليست الماهية الانسانية من حيث هي انسانية موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة
ولا شيئا من المتقابلات على ان شيئا ليس نفس تلك الماهية ولا داخلا فيها لا على معنى انها ليست متصفة بشيء منها
فانها يستحيل خلوها عن المتقابلات اذ لابد لها من اتصافها بواحد من المتناقضين بل هذه امور زائدة على الماهية
الانسانية منضم الى الانسانية فتكون الانسانية مع الوحدة واحدة ومع الكثرة كثيرة ومع الوجود موجودة ومع
العدم معدومة وعلى هذا فقس وبالجملة اذا لوحظ ماهية في نفسها ولم يلاحظ معها شيء زائد عليها كان
الملحوظ هناك نفس الماهية وما هو داخل فيها اما مجملا او مفصلا ولم يمكن العقل بهذه الملاحظة
ان يحكم على الماهية بشيء من عوارضها بل يحتاج في هذا الحكم الى ان يلاحظ امرا آخر لم يلحظ في تلك الحالة
لا مفصلا ولا مجملا فظهر ان تلك العوارض ليست للماهية في حد ذاتها فليست نفسها ولا داخلة فيها والا
لما احتيج الى ملاحظة اخرى وايضا لو كان شيء منها نفسها او داخلا فيها لما امكن اتصافها بما يقابله
ومن هذا يعلم ايضا انها ليست مقتضية ومستلزمة لشيء من المتقابلات على التعيين واذا نسبت الماهية الى
الامور الداخلة فيها صح السلب بمعنى انها ليست نفسها لان الداخل في الماهية ليس عينها من حيث هو داخل
فيها واما الاجزاء المحمولة فهي وان كانت بحسب الخارج عين الماهية لكن باعتبار آخر فاذا سئلنا بطرفي
النقيض وقيل الانسانية من حيث هي انسانية أ او ليست أ كان الجواب الصحيح انها ليست من حيث هي
هي أ لا انها من حيث هي ليست أ فان تقديم حرف السلب على الحيثية كما في العبارة الاولى معناه المتبادر
انها اذا اخذت بهذه الحيثية لا يقتضي أ وذلك لان الرابطة ههنا متاخرة عن السلب فالمقصود سلب
الربط وهو حق ومعنى تقديم الحيثية على حرف السلب انها اذا اخذت بهذه الحيثية يقتضي لا أ وذلك لان
الرابطة في هذه العبارة متقدمة على السلب فالمتبادر منها الايجاب العدولي وهذا باطل ولو سئلنا
عن المعدولتين اراد الموجبتين المعدولة والمحصلة على سبيل التغليب فقيل اهي أ او لا أ لم يلزمنا
الجواب عن هذا السؤال لانه غير حاصر بخلاف طرفي النقيض اذ لا مخرج عنهما وان قلنا اي وان اجبنا عن هذا
السؤال تبرعا قلنا لا هذا ولا ذاك بالمعنى الذي عرفته اذ ليس شيء من الالف واللاالف نفس الماهية
ولا داخلا فيها فان قيل الانسانية التي لزيد من حيث انها انسانية ان كانت هي التي لعمرو كان شخص واحد
في آن واحد في مكانين ومتصفا بالاوصاف المتقابلة معا وان كانت غيرها لم تكن الانسانية امرا
واحدا مشتركا بين افراده قلنا معنى هذا الكلام ان الانسانية من حيث هي اما واحدة مشتركة بين افراده
واما متعددة متغايرة فيها وعلى كل تقدير يلزم محذور فلا يلزمنا الجواب الا انها من حيث هي ليست شيئا مما ذكر

فان الحيثية المذكورة بمعنى قطع النظر عن جميع العوارض اذا اجبنا قلنا هي من حيث هي ليست التي
في زيد ولا غيرها وليست التي في عمرو ولا غيرها لان وحدتها وتغايرها وكونها في زيد او عمرو كلها عوارض
قطع النظر عنها في هذه الحيثية ولو وقع بدل قولنا في زيد قولنا في عمرو لكان اظهر بل هما اي كون الانسانية
واحدة مشتركة وكونها متعددة متغايرة قيدان خارجان عن الانسانية يلحقانها بعد النسبة اليهما اي الى
الواحد والتعدد المقصد الثاني في اعتبارات الماهية بالقياس الى عوارضها التي ذكرناها
في المقصد الاول ومن ثلثة تقييد الماهية بوجودها وتقييدها بعدمها واطلاقها بلا تقييد فنقول
الماهية اذا اخذت مع قيد زائد عليها تسمى مخلوطة وبشرط شيء ووجودها في الخارج مما لا مرية فيه
فان وجود الاشخاص في الخارج بين لا سترة به وهي عبارة عن الماهية الكلية والتشخص فالماهية
المخلوطة موجودة قطعا وفيه بحث وهو ان الشخص هل هو مركب في الخارج من الماهية والتشخص او
هو مركب منهما في الذهن وسيرد عليك تحقيقه واذا اخذت الماهية بشرط الخلو عن اللواحق سميت
مجردة وبشرط لا وانها لا توجد في الخارج والا للحقها الوجود الخارجي والتعين فلم يكن مجردة عن
جميع اللواحق كما فرضناه منه وهل توجد المجردة في الذهن عند القائل بالوجود الذهني قيل لا توجد
لان وجودها في الذهن من العوارض واللواحق فلا تكون مجردة عن جميعها كالموجود الخارجي وقيل
توجد لان الذهن يمكنه تصور كل شيء حتى عدم نفسه ولا حجر في التصورات اصلا فلا يمتنع ان يعقل
الذهن الماهية المجردة عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية بان يعتبرها معراة عنها وقيلا
كذلك وان كانت بحسب نفس الامر متصفة ببعضها الا ترى انه يمكنه الحكم على المجردة مطلقا باستحالة
الوجود في الخارج ولا حكم على شيء الا بعد تصوره ويقرب من هذا ما قيل من ان المعدوم مطلقا اي خارجا
وذهنا قد يتصور فيعرض له الوجود الذهني ويكون قسما من الموجود المطلق باعتبار وجوده في
الذهن وقسيما له باعتبار ذاته ومفهومه فكذلك اذا تصورت المجردة مطلقا كانت من حيث ذاتها
ومفهومها مجردة ومقابلة للمخلوطة ومن حيث وجودها في الذهن تكون قسما من المخلوطة ويحكموا عليها
وكذا الكلام في المجهول مطلقا فانه باعتبار حصوله في الذهن بحسب هذا الوصف العارض قسم من المعلوم
بوجه ما ومن حيث اتصافه بهذا الوصف فرضا قسيم له وقيل ان شرط تجردها عن الامور واللواحق
الخارجية وجدت في الذهن بلا اشتباه وان شرط تجردها مطلقا اي من العوارض الخارجية
والذهنية معا فلا توجد فيه لان الوجود الذهني من العوارض كما مر وفيه نظر فان كونه اي
كون الشيء موجودا في الذهن ليس من العوارض الذهنية اذ هي اي العوارض الذهنية ما جعله
الذهن قيدا فيه اي في الشيء بان يعتبر الذهن لذلك الشيء عارضا ويلاحظه له وهذا الذي فرضناه
موجودا في الذهن عرض له في نفس الامر كونه في الذهن من غير ان يعتبره الذهن عارضا له ويلاحظه فيه
وبعد وضوح الحق في ان مفهوم العوارض الذهنية ماذا فلا تمنعك ان تسميها اي تسمي الامور العارضة للشيء
بحسب الاحوال كونه موجودا في الذهن باللواحق الذهنية بناء على ان المراد بها ما يلحق الماهية عند
قيامها بالذهن وان كانت عارضة لها في نفس الامر لا ما يجعله الذهن قيدا فيها واعتبر عروضها لها واذا اخذت
الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن المقارنة للعوارض والتجرد عنها سميت مطلقة وبلا شرط وهي اعم
من الاوليين وقد وجدت في الخارج احدى قسميها وهي المخلوطة ووجود الاخص في الخارج يستلزم لوجود
الاعم فيه فتكون هي اي المطلقة ايضا موجودة فيه وذلك ظاهر اذا كان التركيب في الاشخاص خارجيا كما

في اعتبارات الماهية بالقياس الى العوارض

اشرنا اليه المقصد الثالث قال افلاطون للماهية المجردة بوجوده فانه يوجد من كل نوع فرد مجرد عن جميع
العوارض ازلي ابدي لا يتطرق اليه فساد اصلا قابل للمتقابلات واحتج عليه بان الانسان قابل للمتقابلات وما لا
لم يعرض له فيكون في نفسه مجردا عن الكل لان ما يكون معروضا لبعضها يستحيل ان يكون قابلا لما يقابله
وانت قد علمت ان المجرد لا وجود له في الخارج بل يمتنع ان يكون موجودا فيه فهذا المدعى باطل قطعا وعلمت
ايضا ان القابل للمتقابلات الماهية من حيث هي هي فانها في حد ذاتها قابلة للاتصاف بكل واحد منها بدلا
عن الآخر فالماهية الانسانية المطلقة هي المقارنة للشخصيات المتقابلة واما وجود فرد من الماهية
الانسانية يكون في كل الفرد قابلا لزيد وعمرو اي لتشخصيهما كما يدل عليه كلامه فضروري البطلان لاستحالة
ان يكون الواحد المعين متصفا بالصفات المتقابلة في زمان واحد وكذا ان اراد بفرد منها الماهية المقيدة
بقيد التجرد فان اقترن المجرد بالقيود التي اعتبر تجرده منها ضروري البطلان ايضا فظهر انه ليس يثبت ما
ادعاه وهذا الذي ذكرناه انما يرد عليه ان حمل كلامه على ما هو ظاهر المنقول عنه وان عنى به معنى آخر
مثل ما اوله به بعض المتأخرين وهو صاحب الاشراق من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية
ومركباتها امرا في عالم العقول مجردا عن المادة قائما بذاته يدبره اي يدبر ذلك النوع ويفيض عليه كمالاته ويعتني
بشأنه عناية عظيمة شاملة لجميع افراده وهو الذي يسميه ذلك البعض رب النوع ويعبر عنه في لسان الشرع
كما ورد في الحديث بملك الجبال وملك البحار وملك الامطار ونحوها فذلك بحث آخر لا تعلق له بهذا المقام المقصد
الرابع الماهية اما بسيطة لا تلتئم من عدة امور تجتمع او مركبة تقابلها وهي التي تلتئم من عدة امور مجتمعة وتنتهي
المركبات الى البسيط اذ لا بد ان يكون في المركب امور كل واحد منها حقيقة واحدة والا كان مركبا من امور لا نهاية لها لا
مرة واحدة بل مرارا غير متناهية ومع ذلك فلا بد من وجود البسيط فيه لان العدد اي المتعدد بالفعل ولو
كان غير متناه فيه الواحد الذي لا تعدد فيه بالفعل ضرورة لان الواحد مبدأ المتعدد كما ان الوحدة مبدأ للعدد
فكما امتنع عدد متناه او غير متناه من غير ان يوجد فيه وحدات كذلك يمتنع ان يوجد متعدد لا يكون فيه آحاد
اي امور غير منقسمة بالفعل سواء كانت قابلة للانقسام اولا وكلا هما يعتبر بالقياس الى العقل
تارة وبالقياس الى الخارج اخرى فالاقسام اربعة بسيط عقلي لا يلتئم في العقل من امور عدة تجتمع
فيه كالاجناس العالية والفصول البسيطة وبسيط خارجي لا يلتئم من امور كذلك في الخارج كالمفارقات
من العقول والنفوس فانها بسيطة في الخارج وان كانت مركبة في العقل ومركب عقلي يلتئم من امور متمايزة
في العقل فقط ومركب خارجي يلتئم من اجزاء متمايزة في الخارج كالبيت والمركب العقلي لو لم
ينته الى البسيط لزم محذور آخر سوى ما ذكر وهو تعقل ما لا يتناهى اذ حينئذ كان في زمان متناه فلا
يكون الماهية المعقولة معقولة وهذا انما يتم في الماهيات المعقولة بالكنه المقصد الخامس في
تقسيم الاجزاء للماهية المركبة وهو من وجهين الاول انها ان صدق بعضها على بعض فمتداخلة سواء
كانت متساوية او غير متساوية والا فمتباينة والمشهور ان المتداخلة ما يكون بعضها اعم من بعض فلا
يتناول المتساوية فيحتاج الى جعلها قسما ثالثا والاظهر في العبارة ان يقسم الاجزاء الى متصادقة
ومتباينة ثم يقسم المتصادقة الى متداخلة ومتساوية اما المتداخلة فان صدق كل منهما على كل افراد
الآخر فهما متساويان نحو الحساس والمتحرك بالارادة اذا اعتبر ماهية مركبة منهما والا وان لم يصدق كل
منهما على كل افراد الآخر مع كونهما متصادقين في الجملة فبينهما لا محالة عموم وخصوص اما مطلقا وح
اما ان يقوم العام الخاص وهذا انما يكون في الماهيات الاعتبارية نحو الجسم الابيض فان

اراد بالعموم المحصل

العقل يعتبر منهما ماهية واحدة ولا يقوم العام الخاص بل يكون الامر بالعكس نحو الحيوان الناطق فان
الناطق لكونه فصلا هو المقوم للحيوان الذي هو جنس ونحو الجوهر الموجود والكم الموجود مثلا فان الاعم ههنا
اعني الموجود صفة للاخص على عكس الجسم الابيض ولا شك ان الصفة متقومة بالموصوف مطلقا واما
الناطق فليس وصفا للحيوان بل هو جار مجراه واما من وجه قسيم لقوله اما مطلقا نحو الحيوان الابيض
فانه ماهية اعتبارية لان الماهية الحقيقية يمتنع ان يكون بين اجزائها عموم من وجه واما المتباينة فاما ان
يعتبر الشيء مع علة من علله الاربع او مع معلول له او مع ما ليس علة ولا معلولا بالعكس اليه فان قلت
تركب الشيء مع علته يستلزم تركب الشيء الذي هو تلك العلة مع معلوله ففي التقسيم استدراك قلت معنى تركب
الشيء مع علته ان يعتبر الشيء من حيث عرضت له الاضافة الى تلك العلة ومعنى تركب الشيء مع معلوله ان
يعتبر من حيث عرضت له الاضافة الى ذلك المعلول فلا استدراك اصلا والاول وهو المعتبر بالقياس الى العلة
اما معتبر مع الفاعل نحو العطاء فانه اسم لفائدة اعتبر اضافتها الى الفاعل او مع القابل نحو الفطوسة
وهي التقعير الذي في الانف فقد اعتبر فيها الشيء بالاضافة الى قابله او مع الصورة نحو الافطس وهو
الانف الذي فيه تقعير وهو يجري مجرى الصورة من الانف او مع الغاية نحو الخاتم فانه حلقة تتزين بها
في الاصبع وذلك التزين هو الغاية المقصودة في تلك الحلقة وهو المعتبر بالنسبة الى المعلول نحو الخالق
والرازق وامثالهما مما اعتبر فيه الشيء مقيسا الى معلوله والثالث وهو الذي اعتبر ما ليس علة ولا
معلولا اما متشابهة في الماهية نحو اجزاء العشرة وهي الوحدات المتوافقة الحقيقة او متخالفة
في الماهية وهي اما متمايزة عقلا لا حسا كالجسم المركب من الهيولى والصورة فان اجزاءه متخالفة متمايزة
في العقل دون الحس وكالعدالة المركبة من الحكمة والعفة والشجاعة او خارجا اي حسا كاعضاء البدن
وعلى هذا ففي قوله نحو الانسان المركب من النفس والبدن نظر فان النفس الناطقة والبدن لا يتمايزان
حسا وان اريد بالخارج ما يقابل الذهن كانت الهيولى والصورة من الاجزاء الخارجية دون العقلية
ونحو الخلقة المركبة من اللون والشكل المتمايزين في الحس فان الهيئات الشكلية محسوسة تبعا ونحو البلقة
المركبة من السواد والبياض المحسوسين بالذات التقسيم الرابع انها اي الاجزاء اما وجودية بأسرها بمعنى ان لا
يكون في مفهوماتها سلب او لا تكون كذلك والقسم الاول اما حقيقية اي غير اضافية كما مر من الجسم المركب
من الهيولى والصورة والانسان المركب تركيبا اعتباريا من الروح والجسد او اضافية نحو الاقربية فان
مفهومه مركب من القرب والزيادة فيه وكلاهما اضافيان او ممتزجة من الحقيقية والاضافية نحو السرير
فانه مركب من القطع الخشبية وهي موجودات حقيقية ومن ترتيب مخصوص فيما بينها باعتباره تحصيل
السرير وانه امر نسبي بالمعقولية والقسم الثاني وهو ما لا يكون باسرها وجودية نحو القديم فانه موجود لا اول له فقد
تركب مفهومه من وجودي وعدمي ولم يتعرض لما هو عدمي محض لانه غير معقول فان العدم ما لا يعقل الا مضافا
الى الموجودات فيكون المعنى الوجودي ملحوظا هناك قطعا واعلم ان هذه الاقسام المذكورة في هذين
التقسيمين انما هي في الماهية على الاطلاق اعم من ان يكون ماهية حقيقية او اعتبارية واما اذا اعتبر
الماهية الحقيقية فلا تكون اجزاؤها الا وجودية قطعا فلا يتأتى فيها التقسيم الثاني باعتبار
الوجودية والعدمية والاضافية اذا لم يجعل الاضافات من الموجودات الخارجية والنسبة بينها
اي بين اجزاء الماهية الحقيقية قد يمتنع على بعض الوجوه المذكورة في التقسيم الاول كالعموم
من وجه على المشهور وكالمساواة على ما قيل من امتناع تركب الماهية الحقيقية الواحدة من امرين

مجعولية الماهيات

حقيقة من امرين متساويين المقصد السادس الماهيات الممكنة هل هي مجعولة بجعل جاعل ام لا فيه مذاهب
ثلثة الاول انها غير مجعولة مطلقا سواء كانت بسيطة او مركبة اذ لو كانت الانسانية مثلا بجعل جاعل لم تكن
الانسانية عند عدم جعل الجاعل انسانية لان ما يكون انما للجعل يرتفع بارتفاعه قطعا وسلب الشيء عن نفسه
محال بديهة والجواب الاتم استحالته فان المعدوم في الخارج دائما مسلوب عن نفسه دائما فاذا ارتفع الجعل في وقت
او دائما ارتفعت الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليست الانسانية في الخارج ويكون صدق السالبة الخارجية بعدم
الموضوع في الخارج وليس ذلك محالا انما المحال هو الايجاب المعدول وحاصله ان عند عدمه اي عدم جعل الجاعل يرتفع
الماهية الانسانية عن الخارج راسا وبالكلية فلا يصدق عليها حكم ايجابي بل يصدق سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنها
بحسب الخارج لا انها تتقرر في الخارج مع اللا انسانية حتى يلزم صدق سلب قولنا الانسانية لا انسانية والمحال هو هذا
الثاني الذي هو الايجاب المعدول والاول الذي هو السلب مما نقول به المذهب الثاني انها مجعولة مطلقا اي في الجملة اذ
لو لم تكن الماهية اي شيء من الماهيات مجعولة اصلا ارتفع المجعولية مطلقا اي بالكلية لان ما فرض كونه مجعولا من وجود
او موصوفية الماهية به اي بالوجود فهو ايضا ماهية في نفسه والمقدر ان لا شيء من الماهيات بمجعولة فلا يكون ح ماهية
الممكن ولا وجودها ولا اتصافها بالوجود مجعولة بجعل الجاعل ويلزم استغناء الممكن عن المؤثر وذلك لا نقول به
عاقل هذا ما تقتضيه تقرير الكتاب كما اورده المصنف تحرير المسئلة ان احد المذاهب هو ان الماهيات كلها مجعولة اما
البسيطة فلانها ممكنة والممكن محتاج لذاته الى فاعل واما المركبة فلذلك ايضا ولان اجزاءها البسيطة مجعولة
والجواب هو الوجود الخاص اي هويته لا ماهية الوجود فلا يلزم من ارتفاع المجعولية عن الماهيات بأسرها ارتفاع
المجعولية راسا واستغناء الممكن عن الفاعل المؤثر المذهب الثالث الماهية المركبة مجعولة بخلاف الماهية البسيطة
لان شرط المجعولية الامكان وذلك لان المجعولية فرع الاحتياج الى المؤثر والاحتياج اليه فرع الامكان وانه اي الا
لا يعرض للبسيط فانه نسبة بل كيفية عارضة لنسبة لا تتصور الا بين شيئين والبسيط لا شيئين فيه فلا يتصور
عروضه له وقد اعترض عليه بانه لو صح ما ذكرتم لم تكن المركبات ايضا مجعولة لانه اذا لم تكن البسائط مجعولة لم
تكن المركبات مجعولة اذ ليس المركب الا مجموع البسائط كما مر في مباحث التعريف فاذا لم يكن شيء من اجزائه حتى الجزء
الصوري مجعولا لم يكن المركب ايضا مجعولا وانه نقض اي نفي للمجعولية بالكلية وانتم لا تقولون به لا يقال في دفع
هذا الاعتراض المجعول انضمامها اي انضمام بسائط المركب بعضها الى بعض او وجودها اي وجود الماهية
المركبة منها فلا يلزم مما ذكرناه ارتفاع المجعولية بالكلية لانا نقول كل الذي ذكرتموه من الانضمام او الوجود
ايضا له ماهية فهي اما بسيطة فلا يكون مجعولة على كل التقدير او مركبة فيعود الكلام فيه وفي اجزائه البسيطة
حتى يظهر ارتفاع المجعولية مطلقا والاعتراض المذكور معارضة والحل هو ان البسيطة له ماهية ووجود ولعل
الامكان يعرض للماهية البسيطة بالنسبة الى الوجود فالامكان يقتضي شيئين لا جزئين حتى يستحيل عروضه للبسيط
واعلم ان هذه المسئلة من المداحض التي تزلق فيها اقدام الاذهان وانا نريد ان نثبت اقدامك في هذه المسئلة
باشارة خفيفة الى تحرير محل النزاع ومنشاء المذاهب والحق لا يحتجب عن طالبه بعد ذلك التحرير فنقول
الحكماء لما قسموا الوجود الى ذهني وخارجي وجعلوا الماهية الممكنة قابلة لهما ولم يعهما راوا العوارض
اي الامور التي تعرض لتلك الماهية ثلثة اقسام قسم يلحق الماهية من حيث هي هي اي مع قطع النظر عن هويتها الخا
وعن وجودها الذهني ايضا اذ لا مدخل في ذلك اللحوق لخصوصية شيء من الوجودين بل لمطلق الوجودين
فاينما وجدت الماهية كانت متصفة به وذلك كالزوجية للاربعة فانها لازمة لماهية الاربعة وعارضة لها
سواء وجدت الاربعة في الخارج او في الذهن فلو فرض اربعة موجودة باحد الوجودين من غير زوج لم يكن اربعة فيلزم

التناقض وكذلك الخارج مساوي الزوايا الثلث لقايمتين فانه لازم لماهية المثلث وان لم يكن من الثبوت لها كالزوجيه
للاربعة فلو تصور مثلث غير مساوي الزوايا لقايمتين لم يكن مثلثا وقسم آخر يلحق الوجود اي الهويات الخارجيه لا
الماهية من حيث هي هي نحو التناهي والحدوث للجسم فانه اي نحو ما ذكر لا يلزم ماهيته اي ماهية الجسم من حيث هي
بل وجوده الخارجي فان من تصور جسما قديما او غير متناه لم يكن ذلك التشخص منا قضا في نفسه ولا متصور الجسم
غير جسم كما لزمه ذلك في تصور اربعة غير زوج وقسم ثالث يلحق الماهية باعتبار وجودها في الذهن ويكون
لخصوصيه هذا الوجود مدخل في عروضه للماهية فلا يحاذي به امر في الخارج وهذا القسم هو المسمى بالمعقولات
الثانية نحو الذاتية والعرضية والكلية والجزئية العارضة للاشياء الموجودة في الذهن وليس في الخارج ما
فتنبهوا بقولهم ان الماهيات غير مجعولة على ان المجعولية انما يلحق الهوية لا الماهية اي هي من عوارض الوجود
الخارجي لا من عوارض الماهية من حيث هي هي فلو تصور مثلا انسان غير مجعول لم يكن ذلك المتصور لا [illegible]
انسانا حتى يلزم التناقض واراد وا يعني هؤلاء النافين بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل الموجد وهذا
كلام حق لا مرية فيه لان الاحتياج من لوازم الوجود دون الماهية وقال بعضهم وقد اراد وا بالمجعولية
الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا موجدا او جزءا مقوما انها اي المجعولية بهذا المعنى يلحق الماهية المركبة لو
مع قطع النظر عن وجودها فان الاحتياج الى جزئها الداخل في قوامها يلحقها لنفس مفهومها من حيث هو
هو قطعا فاينما وجدت الماهية المركبة متصفه بالاحتياج الى الغير بخلاف البسيطة اذ ليس لها هذا الاحتياج
اللازم للماهية وان اشتركتا في الاحتياج اللازم للوجود واراد وا بقولهم الامكان لا يعرض للبسيط اذ
ليس فيه شيئان ان الاحتياج العارض للماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضه
للماهية البسيطة وهذا ايضا كلام صواب لا شبهة فيه وقال بعضهم الماهية مجعولة مطلقا سواء كانت
بسيطة او مركبة وقد اراد وا بعروض المجعولية لها في الجملة اي اراد وا ان الاحتياج عارض لها اعم من ان
يكون عروضه لنفس الماهية او للوجود واعم من ان يكون الى الفاعل الموجد او الجزء المقوم وهذا ايضا كلام
صدق لا شك فيه وان عاقلا عطف على ان من للبيان اي واعلم ان عاقلا لم يقل بان الماهية الممكنة مستغنيه في
تقررها وثبوتها في الخارج عن الفاعل الموجد كما يتبادر اليه الوهم من قولهم الماهية غير مجعولة الا ما ينسب
الى المعتزلة من ان المعدومات الممكنة ذوات متقررة ثابتة في نفسها من غير تاثير للفاعل فيها وانما تاثيره
في اتصافها بالوجود هذا تقرير ما جرى المص فيه بعد لان البحث عما يلحق الماهية انه من لوازمها من
حيث هي او من لوازم وجودها الخارجي او الذهني جار في كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث
بالمجعولية كثير فايدة وايضا كما ان الماهية الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجه
اليه في وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا فلها اينما
وجدت كانت متصفه بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها به بينا او غير بين وان فسر المجعولية بانها الاحتياج
الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا والتقييد تكلفا وابعد من ذلك ما قاله الامام الرازي من ان
معنى قولهم الماهية غير مجعولة ان المجعولية ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها على قياس ما قيل من ان
الماهية لا واحدة ولا كثيرة والصواب ان يقال معنى قولهم الماهيات ليست مجعولة انها في حد انفسها لا
يتعلق بها جعل جاعل وتاثير موثر فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوما سواها لم
يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احديهما مجعولة للاخرى
وكذا لا يتصور تاثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تاثيره في الماهية باعتبار الوجود بمعنى

ومن قال بعدم مجعولية الماهية اصلا اراد ان الاحتياج ...

انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ
ثوبا لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه به
موجودا ثابتا في الخارج فليست الماهيات في انفسها بمجعولة ولا وجوداتها ايضا في انفسها بمجعولة بل الماهيات
في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي ان ينازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية عن الماهيات بالمعنى الذي
ذكرناه اولا وبين اثباتها لها بما بينا آنفا انه الحق الذي لا يتوهم بطلانه فالقول بنفي المجعولية مطلقا وباثباتها
مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على ما صورناه ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة دون البسايط فان اراد بالمجعولية
احد المعنيين فالفرق بط لان المجعولية بمعنى جعل الماهية تلك الماهية منتفية عنهما معا وبمعنى جعل الماهية
موجودة ثابتة لهما وان اراد وا كما هو الظاهر من كلامهم ان ماهية المركب في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها
محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى البعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط فهو والمركب يتشاركان
في ثبوت المجعولية بحسب الوجود الخارجي الى التاثير وفي نفي المجعولية بحسب الماهية ويتمايزان بان
المركب مجعول في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا ايضا صوابا بلا ريبة المقصد
السابع المركب اما ذاتي ان كان قايما بنفسه واما صفة ان كان قايما بغيره والاول يتقوم بعض اجزائه ببعض
آخر منها والا اي وان لم يتقوم بعض اجزائه ببعض استغنى كل عن الآخر فلم يحصل منها ماهية متحدة وحدة
حقيقية كما سياتي في المقصد التاسع من انه لا بد من حاجة بعض الاجزاء الى البعض وعلى هذا المحقق هذا المقصد
ان يؤخر عن التاسع على ان حاجة بعضها الى البعض لا يجب ان تكون بقيامه به لجواز ان يكون احتياجه اليه
بوجه آخر ولا بد في الاول ايضا من ان يكون بعض اجزائه قايما بنفسه والا لم يكن المركب قايما بنفسه والمقدر
خلافه والثاني اي المركب الذي هو صفة يتقوم بثالث هو غير المركب واجزائه فاما ان يتقوم اجزاؤه كلها بذلك
الثالث ابتداء لكن يكون قيام بعضها به مشروطا لقيام البعض الآخر حتى يتصور كون ذلك المركب واحدا
حقيقيا لا اعتباريا او يتقوم جزء منه بذلك الثالث ابتداء ويتقوم الجزء الآخر بالجزء القايم به فيكون
قيامه اي قيام الجزء الآخر بالثالث بالواسطة التي هي الجزء القايم به ابتداء المقصد الثامن انما يحكم
بكون الماهية مركبة من اجزاء سواء كانت اجناسا وفصولا او غيرها اذا علم انها مشاركة لغيرها في
ذاتي اي امر غير خارج عنها ومخالفة لذلك الغير في ذاتي بالمعنى المذكور اذ يعلم بالضرورة ان ما به
الاشتراك غير ما به الامتياز ولما لم يكن منهما خارجا عنها كانت مركبة منهما لا بان يشتركا اي يحكم على الماهية
بكونها مركبة بان يشارك غيرها في ذاتي ويخالفه في ذاتي لا بان يشتركا في ذاتي ويختلفا بعارض ثبوتي او سلبي
اي عارض سلبي لجواز كونه اي كون ذلك الذاتي اعني ما ليس بعرضي تمام ماهيتهما كافراد البسيط الذي هو
طبيعة نوعية فان افراده يختلف بالتعينات التي هي امور عارضة مع ان الماهية واحدة لا تركيب فيها
وكذلك الوجود يشارك الماهيات الموجودة في الثبوت ويمتاز عنها بقيد سلبي هو انه ليس مفهومه الا الثبوت
فقط وللماهيات امور وراءه وليس يلزم من ذلك تركب الوجود ولا بان يختلفا في ذاتي مع الاشتراك
في عارض ثبوتي او سلبي فان هذا ايضا لا يقتضي التركيب اذ البسيطان قد يشتركان في صفة ثبوتية او سلبية
ويتمايزان بتمام الحقيقة ولا تركيب في شيء منهما واعلم ان المشتركين في ذاتي اذا اختلفا في لوازم الماهية
دل ذلك على التركيب لان اللازم المذكور المستند الى الماهية لا يستند الى ما به الاشتراك والا كان مشتركا
مثله بل لا بد ان يستند الى شيء آخر معتبر في الماهية غير مشترك فيلزم التركيب وهذا القسم مستثنى عن قوله لا بان
يشتركا في ذاتي ويختلفا بعارض وسلبي واما الاشتراك في عارض ثبوتي وسلبي والاختلاف في عارض

آخر ثبوتي او سلبي فظاهر انه لا ينقض تركيبا اصلا المقصد التاسع لا بد في تركيب الماهية الحقيقية من حاجة الاجزاء بعضها الى بعض اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الآخر لم يحصل منها ماهية واحدة حقيقية كالحجر الموضوع بجنب الانسان قالوا هذا الحكم الكلي يعم التمثيل للتوضيح واورد العسكر فانه مركب من الآحاد مع استغناء كل منها عن الآخر والمعجون فانه مركب من المفردات مع ان كل مفرد منها مستغن عما عداه فانتقض كلية الحكم الكلي واجيب عنه بان الجزء الصوري فيهما وهو الهيئة الاجتماعية العارضة للآحاد كلها وللمفردات باسرها محتاج الى الجزء المادي الذي هو الآحاد والمفردات وهو ضعيف لان مثل هذه الهيئة الاعتبارية عارضة للانسان والحجر الموضوع بجنبه فلو كان احتياجها كافيا لكان المركب منهما ماهية حقيقية وهو باطل بالضرورة والاولى في الجواب ان يقال اما المعجون فلا بد فيه من مزاج اي صورة نوعية تابعة للمزاج مستتبعة كيفيات وآثارا صادرة عنه وانه اي ذلك المزاج بمعنى الصورة جزء من المعجون ومحتاج الى الاجزاء الاخر لحلوله فيها ويؤيد ما ذكرناه قول الامام الرازي في المباحث المشرقية واما الجزء الآخر وهو الصورة المعجونية التي هي مبدأ الآثار الصادرة عنه فهي محتاجة الى الجزء الاول المفردات وعلى هذا فلا اشكال لان حمل المزاج على معناه الحقيقي وجعل جزءا من المعجون محتاجا الى باقي الاجزاء لزم تركب الجوهر الذي هو المعجون من جوهر وعرض وقد جوزه بعضهم متمسكا بتركيب السرير من جوهر هو القطع الخشبية وعرض هو الترتيب المخصوص والهيئة المترتبة عليه قال والحق ان تركب الجوهر من عرض قائم به فانه متأخر عنه فلا يكون جزءا منه دون تركبه من جوهر آخر وعرض يقوم بذلك الجوهر الآخر لان اللازم ح تأخر احد الجزئين عن الآخر نعم يستحيل ان يكون العرض جزءا محمولا للجوهر فتامل واما العسكر فانه عبارة عن مجموع الآحاد فقط وهو موجود بلا شبهة الا انه ماهية وحدتها اعتبارية والكلام في الماهية الحقيقية الوحدة ولا فرق بين العسكر والمركب من الانسان والحجر في ان المركب فيهما عين الآحاد باسرها وفي انه يترتب على الكل فيهما ما لا يترتب على كل واحد من اجزائه وفي انه يمكن ان يعتبر هناك هيئة اجتماعية باعتبارها تعرض للامور المتعددة وحدة اعتبارية الا ان تلك الهيئة اذا اعتبرت وجعلت جزءا من العسكر مثلا لم يكن العسكر امرا موجودا في الخارج لان ما جزؤه عدم فهو عدم قطعا وذلك مما لا يقول به عاقل ثم انه يجب ان يكون الحاجة من الاجزاء بحيث لا يستلزم الدور وذلك اعني استلزامها الدور بان يحتاج كل جزء الى الآخر من جهة واحدة واما احتياج كل جزء الى الآخر من جهتين فجائز اذ لا دور فيه كما يحتاج الهيولى الى الصورة من وجه وهو ابقاء الهيولى بالصورة ويحتاج الصورة الى الهيولى من وجه آخر وهو احتياجها في تشخصها الى الهيولى وسيأتي ذلك في موقف الجواهر المقصد العاشر قال الحكماء قد ظهر وجوب حاجة بعض الاجزاء الى البعض في الماهية الواحدة وحدة حقيقية ولا شك ان الماهية المركبة من الجنس والفصل حقيقة واحدة كذلك فلا بد ان يكون بينهما حاجة فاحدهما علة للآخر وليس الجنس علة للفصل والا لاستلزمه وكان الجنس منحصرا في نوع واحد او نقول كانت الفصول المتقابلة لازمة لشيء واحد وكلاهما باطل فالفصل علة للجنس وهو المطلوب واجيب عنه بان المحتاج اليه هو العلة الناقصة وانها غير مستلزمة لمعلولها فان اردت بالعلة العلة التامة منعنا كون احدهما علة للآخر والحاجة التي يجب ثبوتها من الاجزاء لا تستلزمه اي كون احدهما علة تامة للآخر وهو ظاهر وان اردت بالعلة العلة الناقصة فلعل الجنس علة ناقصة للفصل ولا يجب استلزامها لمعلولها انما المستلزم للمعلول هي العلة التامة فلا يلزم انحصار الجنس في نوع واحد ولا كون الفصول المتقابلة لازمة لشيء واحد وفي عبارة الجواب استدراك اذ يكفي ان يقال ان اردت بالعلة التامة الى آخره ثم ان المتبادر مما نقله عن الحكماء وزيفه هو ان

الفصل علة لوجود الجنس في الخارج وذلك مخالف لقواعدهم انما المطابق لها ما ذكره بقوله قال الحكماء الجنس امر مبهم في العقل يصلح ان يكون انواعا كثيرة وهو عين كل واحد منها في الوجود وليس هو متحصلا مطابقا لماهية نوع منها بتمامها وانما تحصله بالفصل فانه اذا انضم الفصل اليه صار متعينا ومتحصلا فهو اي الفصل علة لتحصله في العقل اي تجعله مطابقا لتمام ماهية النوع وتزيل ابهامه اي تعينه لنوع واحد من تلك الانواع التي كان صالحا لكل واحد منها فهو علة لتحصله وتعينه في الذهن لا انه علة لوجوده اذ ليس للجنس وجود مغاير لوجود الفصل في الخارج حتى يتصور بينهما علية وليس الفصل ايضا علة لوجود الجنس في الذهن والا لم يعقل الجنس بدون فصل من الفصول وهذا الذي ذكرناه من كون الفصل علة لتحصل الجنس وزوال ابهامه في العقل بين لا حاجة به الى دليل اخترعه المتأخرون لهم فانه ليس المقدار مثلا امرا متعينا ممتازا في الخارج يقترن به تارة كونه خطا اي فصل الخط المميز اياه عن مشاركاته في المقدارية وتارة كونه سطحا وتارة كونه جسما تعليميا بل ثمة مقدار مخصوص هو في نفسه الخط ليس ذلك المقدار الا الخط من غير ان يكون هناك شيئان يجتمعان في الخارج فيتحصل منهما الخط ومقدار آخر هو السطح ليس الا السطح ومقدار ثالث هو الجسم التعليمي ليس الا هو والمقدار امر مبهم في العقل يحتمل كل واحد من الانواع المندرجة تحته ولا يطابق تمام ماهية شيء منها بل يحتاج في تحصله ومطابقته لتمام الماهية الموجودة في الخارج الى ان يكون احدها بل واحدا منها اي الى ان يقترن به فصل واحد منها ليقرنه ويحصله فما لم يقترن به في العقل فصل من تلك الفصول لم يحصل له الصورة الخطية المطابقة لماهية الخط الموجود في الخارج ولا الصورة السطحية ولا الصورة الجسمية وتقرر لك من هذا الذي صورناه في المقدار وانواعه انه ليس بين الجنس والفصل تمايز في الخارج بان يكون للجنس وجود فيه وللفصل وجود آخر بل هما متحدان بحسب الخارج وجودا وجعلا كيف والامران المتمايزان بالوجود في الخارج لا يمكن حمل احدهما على الآخر بهو هو وان كان بينهما اي اتصال فرضت كالملازمة والحلول في الهيولى والصورة ولهذه زيادة تحقيق فنقول العام له مفهوم غير مفهوم الخاص ويتحصل مفهوم العام بالخاص كما حققته فيكون له اي لكل واحد من العام والخاص صورة عقلية مغايرة لصورة الآخر ولكن هويتهما في الخارج واحدة فلا تمايز بينهما في الخارج بل في الذهن فقط فزيد هو الانسان وهو الحيوان وهو الناطق ولا تعدد في الخارج بان يكون الحيوان موجودا في الخارج وينضم اليه موجود آخر هو الناطق فيتحصل منهما ماهية الانسان ثم ينضم الى هذه الماهية موجود آخر هو التشخص المخصوص فيتحصل منهما زيد اذ لو كان هناك تعدد خارجي لم يتصور حمل هذه الاشياء بعضها على بعض بالمواطاة فاذا اعتبرنا الحيوان مثلا من حيث انه هو الناطق اي من حيث انه متحصل قد دخل فيه من هذه الحيثية ما من شأنه ان يحصله كالناطق مثلا هو الانسان اذ لا معنى للانسان الا حيوان دخل في طبيعته الناطق واذا اخذناه من حيث هو مفهوم غيره اي غير الناطق منضم اليه اي الى الناطق حصلت منهما ماهية مركبة من غيرهما كان كل واحد منهما جزءا لها اي لتلك الماهية وبهذا الاعتبار لا يحمل شيء منهما على الآخر ولا على الماهية المركبة منهما واذا اخذناه من حيث هو من غير اعتبار انه الناطق بوجه كما اخذناه اولا او غيره بوجه كما اخذناه ثانيا فهو المحمول على الانسان والحاصل ان الاجزاء المتباينة بحسب العقل دون الخارج لها اعتبارات فان الصورة العقلية تؤخذ تارة بشرط شيء اي بشرط ان ينضم اليها صورة اخرى فتطابقان معا امرا واحدا فلا يلاحظ ح تغاير بينهما بل اتحادهما كالحيوان والناطق المأخوذين من حيث انهما مطابقان الماهية الانسانية

فالجنس الماخوذ بهذا الاعتبار هو عين النوع وكذا الفصل وتؤخذ تارة بشرط لا شيء اي بشرط انها صورة على حدة بحيث اذا انضمت اليها صورة اخرى كانتا متغايرتين وقد تركب منهما ماهية ثالثة كالحيوان والناطق اذا اعتبرا موجودين متغايرين في العقل وقد تركب منهما ماهية الانسان فكل واحد من الجنس والفصل بهذا الاعتبار جزء ومادة للنوع فلا يحمل بعضها على بعض وقد تؤخذ لا بشرط شيء فيكون لها جهتان الجهة يمكن ان يعتبر التغاير منهما ومن ما يقارنها وان يعتبر اتحادهما بحسب المطابقة لماهية واحدة وهذا هو الذاتي المحمول ومعنى حمله اي حمل الحيوان مثلا عليه اي على الانسان ان هذين المفهومين المتغايرين في العقل هويتهما الخارجية او الوهمية واحدة فلا يلزم وحدة الاثنين ولا حمل الشيء على نفسه يعني قد اندفع بما حققناه من معنى الحمل ما يقال من ان المحمول ان كان غير الموضوع يلزم من الحمل بالمواطاة الحكم بوحدة الاثنين وان كان عينه يلزم حمل الشيء على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك حمل حقيقي وهذا المقام يستدعي مزيد بسط في الكلام لينضبط به المرام وهو ان منشأ الاشكال في تركب الماهية من الاجزاء الخارجية التي لا تحمل عليها مواطاة انما الاشكال في تركبها من الاجزاء المحمولة عليها المتصادق بعضها على بعض ولذلك تحيرت فيه الاوهام واختلف المذاهب في وجه ضبطها ان يقال ان ماهية الانسان مثلا يصدق عليها مفهومات متعددة كالجوهر والجسم والحيوان وكالماشي والكاتب والضاحك الى غير ذلك وليس نسبة هذه المفهومات الى الماهية الانسانية على السوية بل بعضها خارجة عنها عارضة لها كالماشي واخواته وبعضها ليست كذلك كالجوهر واخواته ثم هذه المفهومات التي ليست خارجة عنها لا شك انها متغايرة في الذهن بحسب انفسها ووجوداتها ايضا فهذه الصور المتغايرة في الذهن اما ان يكون صور الشيء واحد في حد ذاته بسيط لا تعدد فيه او يكون صورا لاشياء متعددة او بوجود واحد فهذه احتمالات ثلاثة لا مزيد عليها وقد ذهب الى كل واحد منها طائفة الاحتمال الاول ان يكون تلك الصور لشيء واحد هو بسيط ذاتا لكن ينتزع العقل منه باعتبارات شتى هذه الصور المتخالفة كما مر وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج ماهية ووجودا وان جعل الاجزاء في الخارج هو بعينه جعل المركب فيه ولا امتياز بينها الا في الذهن وهو المختار عند المحققين كما بين في الكتب ولا اشكال عليه الا ما سلف من ان الصور العقلية المختلفة كيف يتصور مطابقتها لامر واحد بسيط في الخارج وقد عرفت جوابه هناك الاحتمال الثاني ان يكون تلك الصور لامور مختلفة الماهية الا انها موجودة في الخارج بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية لا وجودا ويرد عليه ان ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحدة من تلك الماهيات لزم حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة وان قام بمجموعها من حيث هو لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه وكلاهما محال الاحتمال الثالث ان تلك الماهيات المختلفة موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية ووجودا وهو مردود بان الاجزاء المتغايرة بحسب الخارج في الماهية والوجود يمتنع حملها على المركب منها وكذا حمل بعضها على بعض فان المتغايرين في الماهية والوجود وان فرض بينهما اي ارتباط امكن يمتنع ان يقال احدهما هو الآخر او يقال المجتمع منها هو هذا الواحد او ذاك الواحد يشهد بذلك بديهة العقل وبهذا يبطل ما تمسك به هذا القائل من ان لما التأمت وحصل منها ذات واحدة حقيقية صح حملها على تلك الذات وحمل بعضها على بعض ايضا واعلم ان تفسير الحمل بالتغاير في المفهوم والاتحاد في الهوية انما يصح في الذاتيات دون الامور العدمية المحمولة على الموجودات الخارجية كقولك الانسان اعمى اذ ليس لمفهوم الاعمى هوية خارجية متحدة بهوية الانسان والا كان مفهومه موجودا خارجيا فاصلا

كالانسان واذا اريد تفسير بحيث يعم الكل قيل معنى الحمل ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا بمعنى ان ما صدقا عليه ذات واحدة وجواز صدق المفهومات العدمية على الموجودات الخارجية مما لا شبهة فيه واعلم ايضا ان الماهية المركبة من اجزاء خارجية اي غير محمولة عليها لا يجوز ان يكون مركبة من اجزاء محمولة و لانه اذا حصلت الاجزاء الخارجية باسرها في العقل فلا شك انه يحصل فيه تلك الماهية المركبة بكنهها ويكون القول الدال على مجموع تلك الاجزاء حدا تاما لها اذ لا معنى للتحديد التام الا تصوير كنه الماهية فلو كان لها اجزاء محمولة ايضا فان لم تشتمل على تلك الاجزاء لم يحصل منها صورة مطابقة للماهية المفروضة لان الصورة المطابقة لها هي الملتئمة من تلك الاجزاء وان اشتملت عليها فاما ان لم تشتمل على امر زائد كانت هي تلك الاجزاء بعينها لا اجزاء محمولة وان اشتملت على امر زائد فذلك الزائد ان دخل في الماهية كان حقيقتها قابلة للزيادة والنقصان وان لم يدخل فلا اعتبار به في الاجزاء وبالجملة مجموع الاجزاء الخارجية تمام حقيقة المركب في العقل كما انه تمام حقيقته في الخارج فلو كان له اجزاء عقلية مغايرة لتلك الاجزاء لكان مجموعها ايضا تمام ماهية المركب في العقل فيلزم ان يكون لشيء واحد حقيقتان مختلفتان في العقل وانه محال فبطل ما قيل من ان تركب الماهية من اجزاء غير محمولة لا ينافي تركبها من اجزاء محمولة بل كل مركب خارجي اذا اشتق من جزئه المشترك بينه وبين غيره كان ذلك المشتق جنسا له واذا اشتق من جزئه المختص كان فصلا له فكل مركب فانه مركب من الجنس والفصل وكيف لا يبطل والاشتقاق يخرج الجزء من الجزئية اذ لا بد ان يعتبر الجزء مع نسبة ما خارجة عن ماهية المركب فان النسبة بين الكل والجزء خارجة عنهما قطعا والجزء الماخوذ مع الخارج خارج وتحقق عندك ان المركب من اجزاء غير محمولة لا يجوز ان يتركب من اجزاء محمولة وان المركب من الاجزاء المحمولة لا يكون الا بسيطا في الخارج وفرعوا على علية الفصل فروعا اربعة الاول لا يكون فصل الجنس جنسا للفصل باعتبار نوعين اي لا يجوز ان يكون لماهية واحدة جزآن احدهما جنس لها مشترك بينها وبين نوع ما والآخر فصل لها مميز لها عن ذلك النوع ثم ينعكس الامر فيكون هذا الفصل جنسا لها مشتركا بينها وبين نوع آخر وذلك الجنس فصلا لها مميزا لها عن النوع الآخر والا كان كل منهما علة للآخر وانه محال واورد عليهم الحيوان فانه جنس للانسان مشترك بينه وبين الفرس مثلا والناطق فصل له يميزه عن الفرس والناطق جنس له مشترك بينه وبين الملك والحيوان فصل له يميزه عن الملك فقد انعكس الحال بين الجنس والفصل في الانسان بالقياس الى نوعي الملك والفرس واجابوا عنه بان المراد بالناطق ان كان هو الجوهر الذي له النطق اي ادراك المعقولات فانه ليس مشتركا بين الانسان والملك بل مختلفا بالماهية فيهما فلا يكون جنسا لها وان كان المراد بالناطق هو هذا العارض اعني مفهوم ما له قوة ادراك المعقولات لم يكن فصلا للانسان بل هو اثر من آثار فصله الفرع الثاني الفصل القريب لا يتعدد فلا يكون لشيء واحد سواء كان نوعا اخيرا او لا فصلان قريبان اي في مرتبة واحدة والا اجتمع على المعلول الواحد بالذات علتان مستقلتان قيد الفصل بالقريب لان الفصل البعيد وكذا المطلق يجوز تعدده ويكون كل من الفصول المتعددة علة للجنس الذي في مرتبته كالناطق للحيوان والحساس للجسم النامي والنامي للجسم مطلقا وقابل الابعاد للجوهر واعتبر وحدة المعلول بالذات لانه اذا تعدد ذاته جاز توارد العلل عليه كما في افراد نوع واحد يقع بعضها بعلة وبعضها بعلة اخرى واما مع وحدة الذات فلا مساغ لذلك اذ يستغني بكل عن كل سواء كان الواحد بالذات متخصصا وهو ظاهر او لا كما نحن بصدده فان طبيعة الجنس في النوع قبل اعتبار تعدد افراده ذات واحدة لا تعدد فيها وقيد العلة بالاستقلال لـ

لان تعدد العلل الناقصة جايز فان قلت ليس الفصل وحده علة تامة للجنس لجواز ان يكون للجنس اجزاء وان
يكون هناك شرايط معتبرة قلت كل واحد من الفصلين مع باقي الامور المعتبرة علة مستقلة فيلزم توارد العلل
المستقلة لا يقال الحساس والمتحرك بالارادة فصلان قريبان للحيوان لانا نقول بل كل منهما اثر لفصله
فان حقيقة الفصل اذا جهلت عبر عنها باقرب اثارها كالنطق لفصل الانسان ولما اشتبه تقدم كل من
الحس والحركة الارادية على الاخر عبر بهما معا عن فصل الحيوان وتكميلا في ذلك اي في ان الفصل القريب
لا يتعدد ان الفصل القريب هو تمام الجزء المميز فلا يجوز تعدده والا لم يكن شيء منهما وحده فصلا بل الفصل
في تلك المرتبة هو مجموعهما معا فاذا تركب ماهية من امرين متساويين لم يكن لها فصل بهذا المعنى ولو اردنا
بالفصل القريب الجزء المميز للشيء عن جميع ما عداه لم يمتنع تعدده فان الماهية المركبة من الامور المتساوية
يكون كل جزء منها فصلا قريبا لها وبالجملة اذا اخذ التمام المعتبر في الفصل القريب صفة للجزء المميز امتنع
تعدده بلا شبهة ولا استعانة بالعلية وان جعل صفة للتمييز لم يمتنع تعدده في ماهية ليس لها جنس وامتنع فيما
لها جنس تفريعا على العلية الفرع الثالث لا يقوم فصل قريب الا نوعا واحدا والا لم يكن كذلك بل يقوم ولزم
نوعين في مرتبة واحدة فللبسيط اثران هما جنسا ذينك النوعين وهذا انما يتم اذا كان الفصل القريب
بسيطا فالاولى ان يقال فيتخلف عنه معلوله لان جنس كل من النوعين لا يوجد في الاخر الفرع الرابع وهو
فرع الفرع الثالث المتقدم انه اي الفصل القريب لا يقارن في مرتبة واحدة الا جنسا واحدا اذ لو
قارن جنسين في مرتبة واحدة لقوم نوعين في مرتبة واحدة لاستحالة ان يكون لنوع واحد جنسان
في مرتبة واحدة وح يلزم تخلف المعلول عن علته المستلزمة اياه سواء كانت علة تامة او جزءا اخيرا
منها وقد يعرع الثالث على الرابع فيقال لما ثبت ان الفصل القريب لا يقارن جنسين في مرتبة واحدة
لاستلزامه التخلف وجب ان لا يقوم نوعين في مرتبة واحدة والاظهر انهما مشتركان في الدليل بلا تفريع
بينهما وكل في ذلك اي جميع ما ذكر من الفروع ضعفه ظاهر لابتنائه على ان الفصل علة للجنس في الخارج وقد ظهر
حقيقة اي حقيقة كل ما ذكر وضعفه مما لخصنا واوضحناه من تحقيق كلامهم في الجنس والفصل وعلية
الفصل له فان قلت هل تبان هذه الفروع على ما لخصته اولا قلت اما تعاكس الحال بين الجنس والفصل
فلا منع عليه لجواز ان يكون مفهومان في كل منهما ابهام من وجه فيتحصل بالآخر نعم يمتنع ذلك في الماهيات
الحقيقية اذ لم يجز ان يكون بين اجزائها عموم من وجه واما تعدد الفصل القريب فلا يجوز لان
الواحد منهما ان تحصل به الجنس فقد صار به نوعا وليس للاخر في حصول هذا النوع مدخل فيكون فصلا
خارجا عنه لا فصلا مقوما له وان لم تحصل الجنس باحد منهما بل بهما معا كانا فصلا واحدا لا متعددا هذا
اذا كان للماهية جنس فان المركب من المتساويين لا يتصور فيه ابهام وتحصيل فلا منع من تعدد الفصل
القريب كما هو عرفت واما تقويم الفصل القريب لنوعين في مرتبة فيستلزم ان يكون بين الجنس والفصل عموم
من وجه وقد مر بيان حاله واما مقارنته لجنسين في مرتبة واحدة فان كانت في نوعين لزم ذلك ايضا
اعني ان يكون بين الجنس والفصل عموم من وجه وان كانت في نوع واحد لزم ان يكون لماهية واحدة
جنسان في مرتبة واحدة وذلك بط لانه لا يتحصل كل منهما بالفصل والجنس الاخر ولما كان كل منهما مبهما لم
يمكن ان يكون له مدخل في تحصل الاخر الا باعتبار تحصله في نفسه فيلزم ان يكون تحصل كل منهما علة ناقصة
لتحصل الاخر فيلزم الدور المقصد الحادي عشر الماهية كالانسان مثلا تقبل الشركة
اي لا يمنع من فرض اشتراكها وحملها على كثيرين دون التعين المخصوص كتعين زيد مثلا فانه

لا يمكن فرض اشتراكه بين امور متعددة بالبديهة فهو غيرها وقد اختلف في التعين الذي هو غير
الماهية وباعتباره معها يمتنع فرض اشتراكها هل هو وجودي اي موجود في الخارج ام لا فذهب
المحققون من العلماء الى انه وجودي لانه جزء المعين الموجود في الخارج وجزء الموجود
الخارجي موجود في الخارج بالضرورة وقد قال بعضهم يعني الكاتبي ان اردت بالمعين
معروض التعين وحده فلا نم ان التعين جزؤه بل هو عارضه ووجود المعروض في الخارج
لا يستلزم وجود عارضه فيه الا ترى ان العمى العارض للموجودات الخارجية ليس موجودا في
الخارج او المجموع المركب من العارض والمعروض فلا نم انه اي المعين بهذا المعنى موجود فان من منع
وجود التعين كيف يسلم انه مع معروضه موجودان بل الموجود عنده هو المعروض وحده والجواب
ان المراد بالمتعين الذي ادعينا وجوده هو الشخص مثل زيد ولا ريبة لعاقل في وجوده وليس مفهوم
مفهوم الانسان وحده قطعا والا لصدق على عمرو انه زيد كما يصدق عليه انه انسان فاذن هو الانسان
مع شيء آخر نسميه التعين فيكون ذلك الشيء الاخر جزء زيد فيوجد ذلك الاخر وهو المط ثم انه بين
ان تركب الشخص المتعين من الماهية والتعين انما هو بحسب الذهن دون الخارج فقال واعلم ان نسبة الماهية
الى المشخصات كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس مبهم في العقل يحتمل ماهيات متعددة ولا تعين لشيء منها
الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا في الخارج ولا يتمايزان الا في الذهن كذلك
الماهية النوعية تحتمل هويات متعددة لا تعين لشيء منها الا بمشخص ينضم اليها وهما متحدان في الخارج
ذاتا وجعلا ووجودا ومتميزان في الذهن فقط فليس في الخارج موجود هو الماهية الانسانية مثلا
وموجود آخر هو المشخص حتى يتركب منهما فرد منها والا لم يصح حمل الماهية على افرادها بل ليس هناك الا
موجود واحد اعني الهوية الشخصية الا ان العقل يفصلها الى ماهية نوعية وتشخص كما يفصل الماهية النوعية
الى الجنس والفصل ثم اشار الى الفرق بينهما بقوله بيد انه لا يحصل من كل مشخص صورة في العقل مغايرة للصورة
الاخرى الحاصلة من مشخص آخر لان المشخصات امور جزئية لا ترتسم صورها في ذات النفس بل في آلاتها
فكذا صورة الماهية المتشخصة انما ترتسم في الآلة ولا تنالها الا الاشارة الحسية او الوهمية بخلاف
صور الفصول وما يتحصل بها من الانواع فانها امور كلية فيحصل منها في العقل صور متغايرة وبالجملة
فالفصول تحصل ماهيات متخالفة تنطبع في العقول والمشخصات تحصل هويات ترتسم في الحواس مع كون
الماهية واحدة والاشخاص تمايزها في الوجود الخارجي بهوياتها اي بذواتها لا بمشخصاتها كما يتبادر
اليه الوهم اولا تمايز في هذا الوجه بين الماهية والمتشخص ومن ههنا ظهر ان لا وجود في الخارج الا للاشخاص
واما الطبايع والمفهومات الكلية فينتزعها العقل من الاشخاص تارة من ذواتها واخرى من الاعراض المكتنفة بها
بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتى فمن قال بوجود الطبايع في الخارج ان اراد به ان الطبيعة
الانسانية مثلا بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها لزمه ان يكون الامر الواحد بالشخص في امكنة متعددة
متصفا بصفات متضادة لان كل موجود خارجي فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا
في حد ذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهة وان اراد ان في الخارج موجودا اذا تصور هو في انه اتصف صورته
العقلية بالكلية بمعنى المطابقة لكثيرين لا بمعنى الاشتراك بينها بالفعل فهو ايضا بط لما مر آنفا من
الموجود الخارجي متعين في حد نفسه فلا تكون صورته المخصوصة مطابقة لكثيرين وان اراد ان في
الخارج موجودا اذا تصور وجرد عن مشخصاته حصل منه في العقل صورة كلية فذلك بعينه مذهب من قال

لا وجود في الخارج الا للاشخاص والطبايع الكلية منتزعة منها فلا نزاع الا في العبارة واما ما يقال من ان الطبيعة
الانسانية مثلا قابلة في نفسها للتعدد والتكثر فتحتاج الى من يكثرها فاذا تكثرت بتكثير الفاعل ووجدت
تلك الكثرة في الخارج كل واحد منها عين تلك الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج على انها متكثرة لا على انها
متصفة بالوحدة يلزم ذلك المحذور فجوابه ان كل واحد من تلك الكثرة لا بد ان يشتمل على امر زايد هو تشخصه
وتعينه فليس شيء منها عين تلك الطبيعة كيف ولو كان كذلك لكان كل واحد من تلك الكثرة عين الاخر منها وهو باطل
بديهة وقد احتج الامام الرازي على كون التعين امرا وجوديا بانه لو كان عدميا لكان اما عدما مطلقا وانه ظاهر
البطلان لان العدم المطلق لا تميز فيه فكيف يميز غيره واما عدما مضافا فاما ان يكون عدما للاتعين
العدمي فيكون هو وجوديا ولما عدما لتعين آخر فذلك التعين الاخر ان كان عدما فهذا التعين عدم العدم
فهو وجود والتعين الاخر مثله فيكون هو ايضا وجوديا وان كان ذلك التعين الاخر وجوديا وهذا التعين الذي
نحن فيه مثله فهو ايضا وجودي فثبت ان كون التعين عدميا يستلزم كونه وجوديا منه فيكون وجوديا
والجواب لا نم انه لو كان التعين عدميا لكان عدما وانما يلزم ذلك لو كان العدمي بمعنى العدم او مستلزما
له وهو ممنوع لان العدمي يقابل الوجودي كان العدم يقابل الوجود فلو كان العدمي عدما لكان الوجودي
وجودا وليس كذلك بل المراد بالوجودي ما يكون ثبوته لموصوفه بوجود له اي الوجودي ما لا يستقل بنفسه
بل يتقوم بغيره ويكون قيامه به بوجود له في الخارج نحو السواد القايم بالجسم فان ثبوته له انما هو بوجود
له لا ان يكون ذلك اي ثبوته لموصوفه باعتبار وجوده في العقل واتصافه به فيه كالجنسية القايمة بالجسم
اذ ليست الجنسية موجودة في الخارج قايمة به فيه بل ثبوتها له واتصافه بها انما هو في الذهن وهو اي
الوجودي بالمعنى المذكور اعم من الموجود لا مطلقا بل من وجه لجواز وجودي لا يعرض له الوجود ابدا كالسواد
المعدوم دايما فان المحض من الوجودي انه مفهوم يصح ان يعرض له الوجود عند قيامه بموجود فالسواد مثلا
وجودي سواء وجد او لم يوجد واما صدق الموجود بدون الوجودي ففي الموجودات القايمة بذواتها واذا
كان كذلك لم يكن الوجودي مستلزما للوجود فلا يكون العدمي مستلزما للعدم ويقرب من هذا الذي
ذكرناه في تفسير الوجودي ما قيل انه اي الوجودي ما من شانه الوجود الخارجي سواء وجد او لم يوجد وبالجملة
فلو كان العدمي هو العدم لكان الوجودي هو الوجود فلا حصر اذ المفهومات المغايرة لمفهومي الوجود والعدم
غير متناهية فلا يلزم من ان لا يكون التعين وجوديا ان يكون عدما او كان الوجودي ما ليس بعدم فيكون
جميع الامور الاعتبارية وجودية اذ يصدق عليها انها ليست نفس مفهوم العدم ولا قايل به فان قلت
الوجودي والعدمي قد يطلقان بمعنى الموجود والمعدوم ايضا وهو المناسب للمقام واذا لم يكن
التعين موجودا كان معدوما قطعا قلت فح يجاب بان التعين اذا كان معدوما لم يلزم ان يكون عدما للشيء
آخر بل ربما كان شيئا معدوما في نفسه وهو ظاهر واما المتكلمون فقالوا التعين امر عدمي لوجهين
الاول لو كان التعين وجوديا لتوقف انضمامه الى الماهية على تميزها وتميزها موقوف على انضمامه اليها
فيدور واجيب عنه بان الماهية ممتازة عن غيرها بذاتها لا بانضمام التعين اليها وفيه اي هذا الجواب
نظر اذ مرادهم امتياز حصة من الماهية عن حصة اخرى منها اذ لولا امتياز احديهما عن الاخرى
لم يكن اختصاص التعين باحديهما وانضمامه اليها اولى وذلك اي امتياز الحصة عن الحصة
انما يكون بالتعين لا بذات الماهية بل الجواب ان يقال الانضمام مع الامتياز زمانا وان كان متقدما عليه
ذاتا ولا استحالة في ذلك كما في اختصاص الفصول بحصص الاجناس وتوضيحه ان التعين والفصل

ينضم الى الماهية فيتخصص الماهية حال الانضمام لا انه ينضم الى الحصة منها متميزة قبل الانضمام الوجه
الثاني لو كان التعين موجودا لكان متعينا فان كل موجود خارجي لا بد ان يكون متعينا في نفسه فهو اي كل واحد
من التعين مشارك للتعينات الاخرى في كونه تعينا وممتاز عنها بتعين آخر يخصه فيتسلسل اذ ننقل الكلام الى
ذلك التعين الاخر واجيب عنه بان كونه تعينا اي مفهوم التعين المشترك بين التعينات امر عارض للتعينات
وهي متمايزة بذواتها المخصوصة والمحوج الى التمايز بتعين ابدا هو الاشتراك في الماهية دون الاشتراك
في العوارض قال المص وفيه نظر لان كل تعين اي كل فرد من افراد التعين فله ماهية كلية في العقل ضرورة
لان كل موجود في الخارج كذلك سواء كان له ما يشاركه في نوعه ام لا بل انحصر نوعه في شخصه وتعينه غير ماهية
لانه لا تقبل الشركة بخلاف ماهيته ويتم الدليل بلزوم التسلسل وللقايل ان يقول لا نم ان كل تعين له ماهية كلية
ينتزعها العقل من هويته ودعوى الضرورة مهنا غير مسموعة كيف والقاعدة القايلة بان كل موجود خا
كذلك منقوض عندهم بالواجب تعالى بل كل فرد من افراد التعين هو في نفسه بحيث اذا لاحظه العقل لم يمكن له
فرض اشتراكه ولا تفصيله الى ماهية قابلة للاشتراك وامر زايد عليها مانع من الشركة على قياس تفصيله الا
الانسان والحق ان هذين الدليلين المخلفين للمتكلمين على كون التعين عدميا مبنيان على كون التعين
امرا منضما الى الماهية في الخارج ممتازا فيه عنها وقد علمت انه نفس الهوية الخارجية ذاتا وجعلا
ووجودا وهذا اي كون التعين ممتازا عن الماهية في الخارج منضما اليها بحيث يحصل منهما هوية
مركبة فيه هو الذي حاول المتكلمون نفيه فان هذا النفي هو اللازم مما استدلوا به من الوجهين فاذن النزاع
لفظي فان الحكماء يدعون ان التعين امر وجودي على انه عين الماهية بحسب الخارج ومتاز عنها
في الذهن فقط والمتكلمين يدعون انه ليس موجودا زايدا على الماهية في الخارج منضما اليها فيه
ولا منافاة بينهما كما ترى المقصد التاسع عشر قال الحكماء الذاهبون الى كون التعين وجوديا
التعين ان علل بالماهية بان تكون مقتضية لتعينها اقتضاء تاما اما بالذات او بواسطة ما يلزمها
انحصر نوعها في الشخص الواحد الحاصل من الماهية والتعين الذي علل بها ولم يمكن ان يوجد معها
تعين آخر والا انفك عنها التعين الاول فيختلف المعلول عن علته المستلزمة اياه هذا اذا كان
تعين الماهية زايدا عليها واقتضته الماهية ذلك الاقتضاء واما اذا كانت الماهية متعينة بذاتها
ممتنعة في نفسها عن فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى على رايهم فلا يتصور هناك تعدد اصلا
بل هذا اقوى في نفي التعدد من انحصار الماهية في شخص واحد والا فان لم يعلل التعين بالماهية
فلا يعلل بما يحل فيها اي في الماهية لانه اي حلول شيء في الماهية فرع تعينها لانها ما لم تتعين في نفسها
لم يتصور حلول شيء فيها فلا يجوز ان يعلل تعينها بما حل فيها والا دار ولا يعلل ايضا بالمنفصل الا في الما
ولا محالها اذ هو مباين عنها نسبته الى الكل سواء فلا يمكن ان يكون علة لتعين شخص دون آخر والتعين
ماهية دون اخرى بل يعلل بمحلها اي بمحل الماهية فيجوز تعددها اي تعدد افرادها بتعدد القوابل
اي المحال اما بالذات كهيوليات الافلاك القابلة لصورها الجسمية وكالنطف القابلة للصورة الانسانية
واما بسبب اعراض تكتنفها كهيولى العناصر الاربعة فانها واحدة مشتركة بينها وقد عرض لها استعدادات
مختلفة بحسب القرب والبعد من الفلك فلذلك تعدد اشخاصها واذا لم يتعدد القابل بالذات ولم يتصور
فيه استعدادات متفاوتة انحصرت الماهية الحالة فيه في شخص واحد ايضا كهيولى كل فلك بالقياس
الى صورته النوعية وبنوا على هذا الذي ذكروه من ان تعدد افراد الماهية الواحدة انما يكون بتعدد

قابلها اعني مادتها على احد الوجهين ان ما ليس بمادي فهو اما مجرد او مفارق فنوعه منحصر في الشخص الواحد لان
علة تعينه لنسبة المحل اذ لا محل لغير المادي فهي اما الماهية نفسها او ما يلزمها فيلزم الانحصار كما مر
وقد يقال لم لا يجوز ان يكون للمجرد محل غير المادة الجسمية فيتعدد بتعدد ذلك المحل اما ذاتا او استعدادا
ولما كان للقائل ان يقول النفوس الناطقة متعددة مع كونها مجردة عندهم اجاب بقوله والنفوس
الانسانية انما تعددت وان لم تكن مادية اي حالة في المادة لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف فهي
في حكم الماديات فتتعدد بحسب تعدد المادة التي تتعلق بها بخلاف العقول المجردة عن المادة بحسب الذات
والتعلق فان انواعها منحصرة في اشخاصها قال بعض الفضلاء اذا كان تعين الماهية المتعددة الافراد
معللا بالقابل فالقابل ان تشخص بماهيته او لوازمها انحصر نوعه في شخصه ولم يقولوا به اي بكون
تعينه معللا بماهيته وانحصاره في شخص واحد بل تعينه عندهم بصورته فان تشخص الهيولى معلل
عندهم بالصورة الحالة فيها لا بماهية الهيولى ومن هنا يظهر جواز تشخص الماهية بما يحل فيها وقد بنوا دليلهم
على عدم جوازه وان كان تشخص القابل بما حل فيه لزم الدور الذي ادعيتموه وان تشخصه بقابل آخر لزم التسلسل
لانا ننقل الكلام الى تشخص ذلك القابل الآخر والحاصل انه لو صح دليلكم على ان تعدد افراد الماهية
النوعية انما يكون بقابلها للزم تسلسل القوابل الى غير النهاية وتركب الجسم الواحد منها منها والجواب عن
اعتراض بعض الفضلاء بان تعينه اي تعين القابل معلل باعراض يلحقه لاستعدادات متعاقبة الى غير النهاية
بحيث يكون كل استعداد سابق معدا للاحق ومثل الاستعدادات ليست مجتمعة مقابل متعاقبة ومثل هذا
التسلسل جائز عندهم لا يجدي خيرا لقوله والجواب انا ما قلنا انه لا يجدي نفعا لانهم لما جوزوا تعينه اي تعين
القابل بما حل فيه لان مرجع ما ذكروه من ان علة تشخص القابل امور حالة فيه سابقة على كل التشخص ومقارنه
لتشخص آخر معلل بامور اخرى متقدمة على التشخص الآخر وهكذا الى ما لا نهاية له اتجه لنا ان نقول
فلم لا يجوز تعين الماهيات بصفاتها العارضة لها كذلك اي على سبيل التعاقب الى ما لا نهاية فلا حاجة
في تعدد افراد الماهية النوعية الى القابل والمادة هذا وقد يجاب عن اصل الدليل ايضا بجواز ان
يكون للمباين نسبة مخصوصة بها يقتضي تشخصا معينا واذا تعدد الفاعل المباين تعدد افراد الماهية
ايضا ومنهم من جعل هذا الاعتراض دليلا على ان التعين ليس وجوديا فقال لو كان تعين الشخص الذي له
ما يشاركه في نوعه وجوديا لكان له علة فعلته ان كانت الماهية انحصر نوعها في شخصها وان كان
القابل فتعين القابل ان كان بماهيته انحصر نوعه في شخص وان كان بقابل آخر لزم التسلسل وان كان
بالمقبول لزم الدور والكل باطل ولا يجوز ان العلة امرا مباينا فلا يكون التعين امرا وجوديا وقد
يقال في اثبات كون التعين عدميا التعين معناه انه ليس غيره وهو سلب لا وجود له في الخارج
ويمنع بان هذا السلب الذي ذكرتموه ليس هو التعين بل هو لازم له وليس يلزم من كون اللازم عدميا
كون الملزوم كذلك ولما فرغ من مباحث الماهية وما يعرض لها في نفسها اعني التعين شرع في
الامور العارضة لها بالقياس الى الوجود فقال المرصد الثالث في الوجوب والامكان والامتناع
والقدم والحدوث وفيه مقاصد ستة الاول تصوراتها وكذا تصورات ما يشتق منها اعني الواجب
والممكن والممتنع ضرورية فان من لا يقدر على الاكتساب اصلا يعرف معنى المفهومات الاتية اي ان كل
عاقل يعلم ان الانسان يجب كونه حيوانا ويمكن كونه كاتبا ويمتنع كونه حجرا الى غير ذلك من موارد
الاستعمال ومن رام تعريفها فقد عرف كل واحد من الثلاثة اما باحد الآخرين او بسلبه اذ لم يزد على ان يقول

الوجب

الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه فاذا قيل له وما الممتنع قال ما يجب عدمه
او ما لا يمكن وجوده واذا قيل له بالممكن قال ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه
فقد اخذ كلا من الثلاثة في تعريف الآخر الا ترى انه عرف الواجب الوجود تارة
بالممتنع المنسوب الى العدم واخرى بسلب الممكن المنسوب الى العدم ايضا وعرف الممتنع الوجود تارة بالواجب
المنسوب الى العدم وعرف الممكن اولا بسلب الواجب المنسوب الى الوجود والعدم معا وثانيا بسلب
الممتنع المنسوب اليهما ايضا وانه دور ظاهر وقس على ذلك تعريفات ما اشتق منه من الامور فيقال
الوجوب امتناع العدم او لا امكان العدم والامتناع وجوب العدم او لا امكان الوجود والامكان
لا وجوب الوجود والعدم او لا امتناعهما فلا يجوز ان تكون هذه التعريفات حقيقية ولا تنبيهية بالقياس
الى شخص واحد وقوله لكن اشتد ذلك من قوله تصورا تها ضرورية يعني انها متشاركة في كونها ضرورية
ومع ذلك متفاوتة اظهرها الوجوب اذ لا استحالة في كون بعض الضروريات اجلى من بعض وعلى هذا فالتنبيه
على معنى الامكان والامتناع بالوجوب اولى من العكس وانما كان الوجوب اظهر لانه اقرب الى الوجود
الذي هو اظهر المفهومات واجلاها وذلك لانه تأكد الوجود واما الامتناع فهو مناف للوجود والامكان
ما لم يصل الى حد الوجوب لم يقرب الى الوجود وما هو اقرب الى اجلى التصورات كان اظهر من غيره واعلم
ان الوجوب يقال على الواجب باعتبار ما له من الخواص ومن ثلث فالاولى استحقاق في وجوده
عن الغير وقد يعبر عنها بعدم احتياجه او بعدم توقفه على غيره الثانية كون ذاته مقتضية لوجوده
اقتضاء تاما الثالثة الشيء الذي به تمايز الذات عن الغير واطلاق الوجوب على المعنيين الاولين ظاهر مشهور
واما اطلاقه على الثالث فاما بتاويل الواجب او ارادة مبدا الوجوب وهي اي هذه الخواص امور
متلازمة لكنها متغايرة في المفهوم اما تغايرها فلان الخاصة الثالثة عين الذات فانه تعالى بذاته متميز
عن جميع ما عداه والثانية نسبة ثبوتية بين الذات والوجود والاولى نسبة سلبية مترتبة على النسبة
الثبوتية واما تلازمها فلانه متى كان ذاته كافيا في اقتضاء وجوده لم يحتج في وجوده الى غيره
وبالعكس ومتى وجد احد هذين الامرين وجد ما به تميز الذات عن الغير وبالعكس فافهم هذا
الذي ذكرنا من معاني الوجوب ولنكن هذا على ذكر منك فانه ينفعك فيما يرد عليك من احكامه اي
احكام الوجوب من كونه وجوديا او عدميا وكونه عين الذات او زائدا عليها فالمعنى الاولى عدمي
والاخران وجوديان بمعنى انه لا سلب في مفهومهما والثالث عين الذات بخلاف الاولين وكذا الامكان
يقال على الممكن باعتبار ما له من الخواص فالاولى احتياجه في وجوده الى غيره والثانية عدم اقتضاء
ذاته وجوده او عدمه والثالثة ما به يمتاز ذات الممكن عن الغير ومن الثلث ايضا متلازمة
متغايرة على قياس ما مر في الواجب المقصد الثاني انها من امور اعتبارية لا وجود لها في الخارج اما الامتناع
فلانه صفة لما يستحيل وجوده في الخارج فلا يتصور لصفته وجود خارجي واما الوجوب فلوجهين الاول انه
لو وجد الوجوب في الخارج لكان اما ممكنا او واجبا لانحصار الموجودات الخارجية فيهما فان كان ممكنا
والواجب انما يجب به اذ لولا قيام الوجوب به لم يكن واجبا اصلا فالاولى ان يكون الواجب ممكنا
وان كان الوجوب واجبا كان له وجوب اخر وقس عليه وجوابه ان نختار الشق الثاني ونمنع لزوم
التسلسل اذ قد يكون وجوب الوجوب بنفسه على قياس ما قيل من ان وجود الوجود عينه ولعله جاز ان يكون وجوب
الوجوب او ما بعده من المراتب امرا اعتباريا فان وجود فرد من افراد طبيعة لا يستلزم وجود جميعها ولعل هذا هو
المراد من كون وجوب الوجوب نفسه والا لم يصح لان وجوب الوجوب نسبة بل كيفية نسبة الوجوب ووجوب

فلا يجوز ان يكون نفسه وربما يختار الشق الاول ويجاب عنه اي عن الوجه الاول بانه قد يكون الوجوب
ممكنا ولا يلزم من امكانه امكان الواجب لجواز ان يكون حصول الوجود للواجب لذاته ولا يكون حصول
الوجود للوجوب له لذات الوجوب فقولك به اي بالوجوب يجب الواجب قلنا ممنوع لعدم التغاير بين الوجوب
وكون الواجب واجبا فان الواجبية والوجوب صفة واحدة عندنا فليس ثمة علة من الوجوب ولا معلول
هي الواجبية نعم هذا لازم للقائل بالحال لان الواجبية عنده صفة معللة بالوجوب فانه اذا قام الوجوب
بذات اوجب لها الواجبية فان قلت لنا ان نقول اذا كان ممكنا جاز زواله فاذا فرض وقوع
هذا الجائز خلا الواجب عن صفة الوجوب فلا يكون واجبا هذا خلف قلت اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله
نظرا الى ذاته لكنه يمتنع نظرا الى ذات الواجب فيستحيل خلوه عنه فلا محذور الوجه الثاني ومن الاول
انه لو كان الوجوب موجودا فاما نفس الماهية ويبطله انه نسبة بل كيفية عارضة لنسبة بين الماهية والوجود
فيكون متاخرا عن الماهية بمرتبة واحدة بل بمرتبتين فكيف يكون نفسها واما زائد على الماهية ويبطله
حيث تبين ان الوجوب على تقدير كونه موجودا لم يجز ان يكون زائدا على ماهية الواجب ولم يتعرض
لكونه جزءا منها لانه ظاهر البطلان وايضا كونه نسبة ينافيه ومن اجاب عن هذا الوجه بان منع كونه
نسبة فقال يختار انه على تقدير وجوده عين الذات ولا يلزم كونه نسبة فلعله اراد بالوجوب المعنى الثالث
اعني ما يتميز به الذات فانه تعالى متميز بذاته عن جميع ما عداه لا بصفة يسمى الوجوب فيكون النزاع
لفظيا لان المستدل اراد بالوجوب اقتضاء الذات للوجود والمانع اراد به ما يتميز به الذات
عن الغير وفي الملخص ان اريد بالوجوب عدم توقفه في وجوده على غيره فلا شك انه عدمي وان
اريد به استحقاقه الوجود من ذاته فهذا ايضا لا يمكن ان يكون امرا ثبوتيا وفي شرحه ان الوجوب
يطلق على معنيين الاول منهما عدمي بالضرورة والثاني اختلف العلماء في كونه ثبوتيا زائدا
على ماهية موصوفه واما الامكان فلهذا الوجه بعينه اشار به الى الوجه الاول فيقال لو كان
الامكان موجودا لكان اما واجبا او ممكنا فان كان واجبا مع كونه صفة للممكن
كان موصوفه اولى منه بالوجوب فكان الممكن واجبا هف وان كان ممكنا نقلنا
الكلام الى امكانه وتسلسل ويجاب بان امكان الامكان نفسه على قياس ما مر في الوجوب
ولم يشر به الى الوجه الثاني كما توهمه العبارة اذ لا دليل على استحالة كونه [illegible]
صفة قائمة بالممكن بخلاف الوجوب اذ يلزم فيه كون الماهية واجبة قبل وجودها كما سبق
وقد يتكلف اجراء الثاني في الامكان فيقال لو كان موجودا لكان اما نفس ماهية الممكن او
جزءها ويبطل كلاهما كونه نسبة بين الماهية والوجود او كان زائدا عليها قائما بها فيكون
معلولا لها اذ يستحيل استفادتها امكانها الذاتي من غيرها والامام تمكنه في حدوثها والعلة
متقدمة على المعلول بالوجوب فكذلك الوجوب اما بالذات وهو منتف في الممكن واما بالغير
والوجوب بالغير فرع الامكان الذاتي للممكن فيلزم امكانه قبل امكانه وجه لغيره وهو انه
اي الامكان سابق على الوجود لان الشيء يمكن وجوده في نفسه فيوجد من غيره والصفة الثبوتية
متاخرة عنه اي عن الوجود فان قيام الصفة الموجودة بموصوفها فرع لوجوده فلا يكون الامكان
صفة موجودة وربما يستعمل هذا الوجه الاخير في الوجوب كما استعمله الامام الرازي فيقال به
الوجوب سابق على الوجود سبقا ذاتيا لان ايجاب ماهيته لوجوده يستتبع وجوده عقلا ولذلك
صح ان يقال اقتضى ذاته وجوده فوجد والصفة الثبوتية يستحيل ان تسبق على وجود موصوفها سبقا ذاتيا ويكفينا

في الاستدلال على كون الوجوب او الامكان امرا عدميا امتناع تاخره عن وجود الموصوف
ولا يحتاج في ذلك الى بيان التقدم فلا يتوجه علينا انا لا نسلم تقدمه لجواز ان يكون معه ونحن
نقول لا شبهة في ان الامكان او الوجوب يمتنع تاخره عن وجود موصوفه وكل صفة ثبوتية لا يمتنع تاخرها
عن وجود موصوفها بل يجب تاخرها عنه ويكون هذا الدليل مطردا في كل صفة يمتنع تاخرها عن وجود موصوفها
كالحدوث ونظائره ضابطة مشتمل على قاعدتين ذكرهما صاحب التلويحات احديهما اساس الوجه الاول الدال على
كون كل واحد من الوجوب والامكان امرا اعتباريا والثانية اساس الوجه الاخر الذي يستعمل في الوجوب
ايضا اذ اكتفى فيه بامتناع التاخر ان كل ما تكرر نوعه اي تتصف افراد نوعه عرض منه بمفهومه فهو اعتباري
اي كل نوع كان بحيث اذا فرض ان فردا منه اي فرد كان موجود وجب ان يتصف ذلك الفرد بذلك
النوع حتى يوجد ذلك النوع فيه مرتين مرة على انه حقيقته ومرة على انه صفته فانه يجب ان يكون اعتباريا
لا وجود له في الخارج والا لزم التسلسل في الامور الخارجية المترتبة الموجودة معا نحو القدم فانه لو وجد
فرد منه لقدم ذلك الفرد والا كان ذلك الفرد حادثا مسبوقا بالعدم ولا شك ان القدم صفة لازمة لا يتصور
انفكاك موصوفها عنها فاذا كانت مسبوقة بالعدم كان الموصوف ايضا كذلك فيلزم حدوث القديم
والحدوث فانه لو وجد فرد منه لحدث والا كان قديما فالموصوف به اولى بالقدم فيكون الحادث قديما
والبقاء فانه لو وجد لبقي والا اتصف بالفناء واذا كان البقاء فانيا لم يكن الباقي باقيا
والموصوفية فانها لو وجدت لكانت الماهية موصوفة بها فيكون هناك موصوفية اخرى والتعين
فانها لو وجدت لكانت واحدة والا كانت كثيرة فينقسم الوصف والتعين فانه لو وجد لكان
له تعين لغيره وقس على هذا فيلزم من كون هذه الامور وامثالها وجودية التسلسل الباطل قال
المحقق والمنع ما ذكرنا من ان وجوب الوجوب نفسه وتلخيصه ان ما حقيقته غير الوجوب فانه لا يكون
واجبا الا بوجوب يقوم به واما الذي حقيقته الوجوب فانه واجب بذاته لا بوجوب زائد على ذاته
وكذلك القدم فانه قديم بذاته لا بقدم زائد عليه قائم به كما في غيره من المفهومات وكذا الحال في نظائرها
هذه هي القاعدة الاولى واما الثانية فهي قوله وكذلك اي وكذا اعتباري ايضا كل ما يجب من الصفات
ما فرع عن الوجود اي وجود الموصوف كالوجود فانه على تقدير كونه زائدا يجب ان يكون من المعقولات
الثانية اذ لا يجب ان يكون ثبوته للماهية متاخرا عن وجودها بل يمتنع ذلك والحدوث والذاتية
والعرضية وامثالها فانها صفات لا يجب تاخرها عن وجود موصوفاتها في الخارج فيجب ان يكون
اعتبارية اذ لو كانت وجودية لجاز اتصاف الماهية حال عدمها في الخارج بصفة موجودة
فيه وانه محال بالضرورة فهذا الذي ذكرناه من القاعدتين ضابط واصل كلي شامل لموارد متعددة عظيم الجدوى
فيها اخذنا لمؤنة التكرار فاحتفظ به واعتن بشانه واستعمله في تلك الموارد المتعددة
فيه ليتكشف عندك حال الامور الاعتبارية واعلم ان هذه الوجوب والامكان والامتناع التي
نحن فيها غير الوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا في التعقل او الذكر وموادها بحسب
نفس الامر وذلك لان المبحوث عنها ههنا وجوب الوجود وامتناع الوجود وامكان الوجود
والعدم فهي جهات ومواد في قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشيء في نفسه فيكون اخص من جهات
القضايا وموادها فان المحمول في القضية قد يكون وجود الشيء في نفسه وقد يكون مفهوما اخر
اما ان يعتبر وجوده لك المفهوم للموضوع حقيقة كالسواد في قولنا زيد اسود واما ان يعتبر مجرد اتصاف
الموضوع بذلك المفهوم الاعتباري الذي لا وجود له في الخارج كالعمى في قولنا زيد اعمى والوجوب والامكان

والامتناع التي هي جهات القضايا وموادها جارية في الكل فيقال زيد يجب ان يكون اسود او اعمى او مع
او بكر كما يقال زيد يجب وجوده او يمتنع او يمكن وهذا الاخير هو الذي نحن بصدده. اذ مرادنا بالواجب هيهنا
هو الواجب الوجود لا واجب الحيوانية او السواد به او غيرهما وكذا الحال في الممتنع والممكن والا فان لم يكن من عدميات
القضايا وموادها بل كانت عينها لكانت لوازم الماهيات واجبة للاربعة فنعني به وجوب الحمل اي حمل الزوجية
على الاربعة وامتناع الانفكاك اي الانفكاك الاربعة عن صفة الزوجية وهو اي وجوب الحمل الذي بين الاربعة
والزوجية لا واجبة الوجود وان الزوجية واجبة الحمل والصدق على الاربعة لا واجبة الوجود في نفسها
وتحقيقه ما حققناه لك فلا تغفل عنه وقد زعم بعض المجادلين انها اي هذه الامور الثلثة سوى الامتناع
اذ لم يذهب احد كونه وجوديا امور وجودية لوجوه ثلثة جارية في كل واحد من الوجوب والامكان
الاول الوجوب لو كان امرا عدميا لم يتحقق الا باعتبار العقل له اذ لا تحقق للعدميات في نفسها انما
تحققها باعتبار العقل لها فيلزم ان لا يكون الواجب واجبا الا اذا اعتبر العقل وجوبه والثاني بط فان الواجب
واجب في نفسه مع قطع النظر عن غيره سواء وجد فرض من عقل ام لا يوجد فرض اصلا ولو فرض عدم
العقول كلها وبح لا يتصور ان يوجد فيها فرض الوجوب قطعا لم يقدح ذلك في وجوب الواجب
ولم يخرج به الواجب عن كونه واجبا وكذا الحال في الامكان فيكون كل منهما وجوديا والجواب النقض
بالامتناع والعدم اذ كل منهما ثابت لموصوفه سواء وجد فرض من عقل او لم يوجد شيء منهما موجودا وبنيه
بالضرورة والاتفاق والحل ان يقال اتصاف الذات بصفة في الخارج او نفس الامر لا يقتضي كون
تلك الصفة موجودة في احدهما الا يرى ان زيدا اعمى في الخارج وليس العمى موجودا فيه وذلك لان الموجود
في الخارج ما يكون الخارج ظرفا لوجوده لا ظرفا لاتصاف شيء لغيره وكذا الحال في نفس الامر فلا يلزم من
كون الصفة كالوجوب والامكان امرا عدميا اعتباريا ان لا يكون شيء موصوفا بها في نفس الامر
الوجه الثاني ان نقيضه اللاوجوب وهو العدمي لصدقه على الممتنع فان الممتنع لا واجب فهو وجودي
والا لزم ارتفاع النقيضين وكذا نقول الامكان نقيضه اللاامكان وهو عدمي لصدقه على الممتنع فالامكان
وجودي والجواب النقض بالامتناع لان نقيضه وهو اللاامتناع عدمي لصدقه على المعدوم الممكن فيكون
الامتناع وجوديا وتحقيقه اي تحقيق الجواب بطريق الحل ان ارتفاع النقيضين بمعنى الخلو عنهما
محال اي يستحيل ان يخلو مفهوم من المفهومات عنهما معا بان لا يصدق شيء منهما عليه فلا يجوز
ان لا يصدق على الف مثلا انه واجب ولا انه لا واجب او لا يصدق عليه انه ممتنع ولا انه ليس
بممتنع وكل مفهوم وجوديا كان او عدميا مع نقيضه الذي هو رفعه يقتسمان جميع ما عداهما فلا
يجتمعان في شيء بان يصدقا عليه معا ولا يرتفعان عنه بان لا يصدق عليه شيء منهما واما
ارتفاعهما بمعنى خلوهما عن الوجود فلا استحالة فيه بل يجوز ان يكون الوجوب واللاوجوب
وكذا الامتناع واللاامتناع معدومين معا في الخارج والسر في ذلك انك اذا اعتبرت
ثبوت مفهوم الوجوب مثلا للشيء كان نقيضه رفع ثبوته له فلا يجتمعان ولا يرتفعان واذا
اعتبرت وجود مفهوم الوجوب في نفسه كان نقيضه رفع وجوده في نفسه فلا يجتمعان
ولا يرتفعان ايضا وليس نقيض وجود الوجوب في نفسه وجود مفهوم اللاوجوب
في نفسه حتى يلزم من عدميته اللاوجوب اعني ارتفاع وجوده في نفسه ان يكون الوجوب
موجودا في نفسه الوجه الثالث وهو لابن سينا ان امكانه لا اي امكانه عدمي وكلا
امكان له نفيا اي ليس له امكان واحد لعدم التمايز بين العدميات فلا يمكن فرق بين الامكان

للمنفي

وقولنا هو

للمنفي ونفي الامكان فلو كان الامكان عدميا لم يكن الممكن ممكنا وكذا نقول لا فرق بين قولنا وجوبه لا وجوب له
وهو اي هذا الوجه قريب من الوجه الاول لان محصولهما انه لو كان الامكان او الوجوب امرا عدميا لم يكن
الممكن ممكنا او الواجب واجبا الا ان يكون الملازمة هناك بينت بان العدمي لا يتحقق له الا باعتبار
العقل وهيهنا بان الاعدام لا تمايز بينها والنقض هو النقض فيقول الامتناع لا ولا امتناع له واحد وكذا
عدمه له ولا عدم له واحد ايضا فلو كان الامتناع او العدم عدميا لم يكن الممتنع ممتنعا او المعدوم معدوما
والحل ان يقال قولنا امكانه لا معناه انه متصف بصفة عدمية هي الامكان وقولنا لا امكان له معناه
سلب تلك الصفة العدمية عنه وكما ان فرقا بين اتصاف الشيء بصفة ثبوتية وبين سلب اتصافه بها كذلك
ايضا فرق بين الاتصاف بصفة عدمية وبين سلب الاتصاف بها وليس هذه الوجوه مخصوصة بالوجوب
والامكان بل لك طردها في كل ما حاولت اثبات كونه وجوديا من الصفات الاعتبارية التي يتصف
بها الاشياء في نفس الامر كالوحدة والحصول والقدم والحدوث وغيرها ولما ذكر ادلة متقابلة بعضها — وغيرها
يدل على وجودية الوجوب والامكان وبعضها على عدميتهما اشار الى قانون يتوصل به الى الاشياء
التي اختلف فيها وذكرنا لك ادلة متقابلة فقال ولو ثبت ان شيئا مثل هو اما وجودي او عدمي اي اذا
اردت ان شيئا كالوجوب مثلا فقل لا وجوب اصلا اذ لو كان له وجوب فاما ان يكون وجوديا او عدميا
وكلاهما بط اما كونه وجوديا فبدليل كونه عدميا او لانه لو وجد الوجوب مثلا لكان اما زائدا على ذات
الواجب او لا يكون زائدا على ذاته او لانه لو وجد لكان وجوده اما زائدا على ماهيته او لا يكون زائدا عليها
ويبطل كلا من الثلاثة وعدمها بدليل ثانيه واما كونه عدميا فبدليل كونه وجوديا وكذا لك كل مشترك بين
القسمين او اقسام فكل فيه بنفي قسميه او اقسامه كقولك لو كان الوجود موجودا لكان اما
واجبا او ممكنا وكلاهما بط وكقول الكرامية لا يجوز زوال العالم بل هو ابدي لانه ان زال كان زواله اما
او بامر عدمي كعدم الشرط او وجودي موجب كطريان الضد او مختار والكل مع او شيء مذهبين متقابلين فيه كان
يقال لو كان العالم موجودا لكان اما قديما او حادثا ويبطل كل واحد بدليل ثانيه واكثر شبه القوم في الاشياء
التي يرومون نفيها من هذا القبيل الذي نبهناك عليه على وجه كلي فيسر كما اي سرك ملك الشبه لكثرة ولا ذكرها
في مواضعها لانه لان ذلك الكثير من الشبه فانه اولا نظرا الى المعنى وذكره ثانيا نظرا الى اللفظ عند كل مع الوقوف
على الماخذ العام ايرادا وابطالا على طرف الثمام يعني قد نبهناك على ماخذ ايرادها وابطالها على وجه كلي
قانوني فمهد وفصل على ذلك الماخذ يسهل عليك ايرادها وابطالها فلا حاجة بنا الى التصريح بها في
مواضعها قال الميداني قولهم هو على طرف الثمام مثل يضرب في سهولة الحاجة وقرب المرام والثمام
نبت ضعيف يسد به خصاص البيوت من القصب اي فرجها يعني انه نبت على قدر قامة المرء المتصل
الثالث ايجاب الواجب لذاته وهي اربعة احدها انه اي الواجب لذاته لا يكون واجبا بالغير والا
لزم من ارتفاع الغير ارتفاعه لوجوب ارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة فلم يكن الواجب — هذا
لذاته واجبا لذاته هف واعترض بانا لا نم لزوم ارتفاعه من ارتفاع ذلك الغير انما يلزم ذلك لو لم يكن
ذاته مقتضية لوجوده اقتضاء تاما وارتفاع المعلول انما يلزم من ارتفاع العلة اذا كانت — المعلول
منحصرة في ذلك الواحد الذي ارتفع اما اذا كان له علة اخرى فلا وايضا ربما كان ارتفاع ذلك
الغير محالا والمحال جاز ان يستلزم المح والجواب ان ثبوت الوجود له لما كان مقتضى ذاته اقتضاء
تاما لم يتصور ان يكون ذلك الثبوت معللا بغيره والا لزم توارد العلتين المستقلتين على معلول

واحد وهو محال فاذا فرض انه معلل بالغير لم يكن معللا بذاته بل بذلك الغير فقط فلا يكون واجبا لذاته بل
يلزم من ارتفاعه الذي هو ممكن في نفسه لامتناع تعدد الواجب ارتفاعه قطعا وربما يقرر الدليل
فيجاب بان الواجب لذاته ما لا يحتاج الى الغير والواجب لغيره ما يحتاج فيه اليه فلا يجتمعان لتنافي لازميهما
وثانيها انه لا يكون الواجب لذاته مركبا لان من اجزاء متمايزة في الخارج ولا من اجزاء متمايزة في الذهن ولا احتاج
الواجب لذاته في ذاته ووجوده الى جزئه بحسب نفس الامر وجزء الشيء غيره والمحتاج في نفس الامر الى الغير
ممكن لا يقال كون المحتاج الى الغير مطلقا ممكنا ممنوع بل المحتاج الى العلة هو الممكن وان سلم ان المحتاج
الى الغير على الاطلاق ممكن لكن جميع الاجزاء بين ذاته لا غيره فلا حرج لاحتياج اليها اي الى الاجزاء
كلها عن كونه بحسب وجوده لذاته لانا نقول جميع اجزائه وان كان ذاته لكن كل واحد من
اجزائه ليس ذاته بل هو غيره واذا كان مركبا فلا يجوز ذاته من دون ملاحظة الغير الذي هو كل واحد من اجزائه
كالمباين وجوده بل يكون ذاته في نفسه ووجوده محتاجا الى غيره فلا يكون واجبا وثالثها لو كان
الوجوب وجوديا اي موجودا في الخارج لم يكن زائدا على ماهيته اي ماهية الواجب بل كان عينها
لامتناع الجزئية والا وان لم يكن كذلك كان زائدا على الماهية لكان الوجوب الموجود محتاجا
الى الماهية اذ لا بد ان يكون عارضا لها قائما بها والعارض محتاج في وجوده الى موضوعه فيكون
ممكنا مستندا الى علة وتعلق بها الا ماهية الواجب لامتناع تعليله بغيرها والا احتاج
الواجب في وجوبه الى علة مغايرة لماهيته فلا يكون واجبا وجوبا ذاتيا هف وما لم يجب
المعلول عن علته لا يوجد لما سنعرفه من ان الممكن الموجود لا بد له من وجوب سابق على
وجوده مستفاد من علته وما لم يجب العلة لا يجب المعلول عنها وذلك لان وجوب المعلول مستفاد
من وجوب العلة قطعا ووجودها متأخر عن وجوبها فان الشيء ما لم يجب وجوده اما لذاته او لغيره
لم يوجد فوجوب المعلول متأخر عن وجوب العلة بمرتبتين فيكون وجوده متأخرا عن
وجوبها بمراتب فيلزم وجوب الماهية قبل وجوبها بمراتب هف لا يقال هذا معارض بانه اي الوجوب
نسبة والنسبة متأخرة عن المنتسبين قطعا فيكون الوجوب متأخرا عن ماهية الواجب فلا
يكون عينها بل زائدا عليها لانا نقول انما حكمنا بكونه نفس الماهية لا مطلقا بل على تقدير
كونه موجودا وكونه نسبة بناء على الفرض المذكور وهو كونه موجودا لان النسب عندنا
امور اعتبارية لا وجود لها فلا يكون كلامكم معارضا لكلامنا ورابعها انه لا يكون الوجوب
مشتركا بين اثنين لانه نفس الماهية فلو كان مشتركا بينهما لكان نفس ماهيتهما والمشتركان
في المشترك في الماهية لا بد ان يتمايزا بتعين فيلزم تركبهما من الماهية والتعين وانه محال
لما مر من امتناع تركب الواجب لا يقال لا نسلم انه نفس الماهية لجواز ان يكون عارضا لها فلا يلزم تركب الواجب
لانا نقول المدعى هو انه لا يكون الوجوب وجوديا مشتركا وقد بينا انه لو كان وجوديا كان نفس
الماهية المقصد الرابع في ابحاث الممكن لذاته وهي ايضا اربعة احدها قال الحكماء الامكان محوج للممكن
الى السبب اي الامكان علة احتياج الممكن الى المؤثر وفي اثباته منهجان الاول دعوى الضرورة فان الممكن
ما يتساوى طرفاه اي وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته ومعنى كونه اي كون الامكان الذي هو كل التساوي
محوجا للممكن الى السبب انه لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لامر مغاير للممكن يرجح احدهما على الاخر والحكم
بعد تصورهما اي تصور الموضوع الذي هو معنى امكان الممكن وتصور المحمول الذي هو معنى كونه محوجا الى السبب
ضروري يحكم به بديهة العقل بعد ملاحظة النسبة بينهما ولذلك

بجزم به الصبيان الذين لهم ادنى تمييز الا ترى ان كفتي الميزان اذا تساوتا لذاتيهما وقال قائل ترجحت احداهما
على الاخرى بلا مرجح من خارج لم يتقبله صبي مميز وعلم بطلانه بديهة فالحكم بان احد المتساويين
اذا ترجح على الاخر لا يترجح الا بمرجح مجزوم به عنده بلا نظر وكسب وهذا معنى كون الامكان محوجا الى
السبب بل الحكم بالاحتياج في المتساويين الى المرجح مركوز في طبائع البهائم ايضا ولذلك تراها تنفر من صوت
الخشب فانه كان وجود الصوت وعدمه متساويين بالنسبة الى ذات الصوت تحكم البهائم برجحان
وجوده على عدمه ان هناك مرجحا رجحه عليه فتنفرت وهربت منه قلنا ذلك اي نفورها لحدوثه لا لامكانه
فانه لما حدث الصوت بعد عدمه تحكم البهائم ان لا بد له من محدث لانها تحكم بتساوي طرفي الصوت وانه
لا بد هناك من مرجح فان قيل لو كان الحكم بان الامكان محوج الى السبب المؤثر ضروريا اوليا كما زعمتم لم يكن بينه وبين
قولنا الواحد نصف الاثنين فرق اذ لا تفاوت بين الاوليات ولم يختلف فيه العقلاء لان بداهته عندهم حاكمة
قلنا قد مر جوابه وهو ان الفرق والتفاوت ليس باعتبار الجزم واحتمال النقيض بل هو التفاوت في تجربة الطرفين
او للالف والعادة بسبب كثرة وقوع تصور طرفي احد القضيتين ودون تصور طرفي الاخرى وانه يجوز ان يخالف
في البديهي قوم قليل كيف وقد انكر طائفة البديهيات رأسا وان قيل اكثر العقلاء قالوا بخلافه حيث جوزوا
رجحان احد طرفي الممكن لا عن سبب مرجح في مواضع كثيرة ولا شك ان اكثر العقلاء لا يقدمون على انكار الحكم البديهي
فالمسلمون بل المليون قاطبة حكموا بخلافه في تخصيص الله العالم بوقت الذي اوجد فيه بلا مرجح مخصص
مع ان سائر الاوقات متساوية في صحة الايجاد فيها والنافون للغرض عن افعاله تعالى يعني الاشاعرة قالوا بخلافه
في تخصيص كل فعل من افعال العباد بحكم مخصوص كالوجوب والحرمة والندب والكراهة مع ان تلك الافعال
متساوية عندهم في صحة تعلق تلك الاحكام بها والمعتزلة خالفوه في تعلق القدرة بالشيء مع ان نسبتها الى
الضدين اي الى ذلك الشيء وضده سواء وفي اختلاف الذوات في الصفات مع تساويها في الذاتية التي هي
تمام ماهيتها عندهم والحكماء خالفوه ايضا في اختصاص الفلك بالحركة الى جهة كالغرب او الشرق مثلا
مع تساوي جميع الجهات في قبول حركته اليها وعلى سرعة مخصوصة او بطوء معين مع تساوي نسبة حركته اليها
وعلى قطبين معينين مع مساواتها في قبول القطبية لكل نقطتين متقابلتين على الفلك وفي اختصاص
الكواكب بمواضعها المعينة المساوية للمواضع الاخر وفي اختصاص طرف المتمم بغلظ دون غيره من الغلظ والدقة قلنا لم
يقل احد من العقلاء المذكورين بان احد طرفي الممكن يترجح بلا مرجح نعم يلزمهم ذلك في بعض احكامهم التي حكموا
بها ولكنهم لا يلتزمونه ولا يقولون به بل يحتالون للجواب لتندفع عنهم القول بوقوع احد طرفي الممكن بلا
سبب فان كانت الاجوبة ضعيفة لم يكن في عقولهم بطلانه والا لما احتالوا في دفعه باسرهم ولا جرم التجأ
الى التزامه بعضهم وسنفصلها اي تلك الاجوبة القوية والضعيفة في مواضعها ما يسر وعليك الكتاب
المنهج الثاني في اثباته الاستدلال وفيه طرق الاول الماهية الممكنة مقتضية للتساوي اي تساوي
الوجود والعدم بالقياس اليها فلو وقع احدهما لا لمرجح من خارج كان ذلك الطرف الواقع راجحا واولى
بها من الطرف الاخر فلا يكون مساويا له وهو خلاف المفروض الذي هو تساويهما بالنسبة الى ماهية الممكن هف
له قلنا انما يناقضه اي المفروض الذي هو التساوي اقتضاء الذات له اي لذلك الطرف الواقع لان معنى
تساوي الطرفين ان ذات الممكن لا تقتضي هذا ولا ذاك فنقيضه اقتضاء الذات احدهما لا حصوله
اي حصول احدهما لا لعلة كما يزعم الخصم القائل بالاتفاق وان احد المتساويين يقع بلا علة اصلا الطريق
الثاني واختيار الامام الرازي في المحصل وتلخيصه لا بد للممكن قبل الوجود ان يترجح طرفاه بترجح طرف وجوده على
عدمه بحيث يجب لما سيأتي وذلك الترجح الواصل الى حد الوجوب صفة وجودية لانه حصل بعد ما لم يكن فلو جاز ذلك لا يكون

وجوده بالجاز ان يكون الحركة بعد السكون والعلم الحاصل بعد عدمه وجوديين واذا كان الترجح امرا موجودا
فله محل موجود لامتناع قيامه بذاته او بمعدوم وليس ذلك المحل هو الاثر اي الممكن والا كان الاثر موجودا قبله اي
قبل الترجح السابق على وجوده فيكون الممكن موجودا قبل وجوده بمرتبتين فلا بد هناك من شيء آخر موجود
يقوم به الترجح هو المؤثر قلنا لا نم ان الممكن يجب ان يترجح وجوده قبل الوجود وما سبق من انه لا بد ان يترجح
وجوده الى حد الوجوب حتى يوجد مبني على انه محتاج الى علة وهو المتنازع بل يترجح مع الوجود وح جاز ان
يقوم الترجح بالممكن حال كونه موجودا فلا حاجة الى محل آخر هو المؤثر وايضا ان سلم كون الترجح سابقا على
وجود الممكن فالترجح السابق صفة الوجود فلا يقوم بغيره لامتناع قيام الصفة بغير موصوفها فلا يتصور
قيامه بالمؤثر والحق ان الترجح الوجوب المتجدد لا يجب ان يكون موجودا الا ان العدم قد يتجدد بل هو
امر اعتباري يتصف به الممكن حال ما يكون متصورا فلا يستدعي محلا موجودا في الخارج الطريق الثالث له
اي للامام الذي ذكره في الاربعين وقد بناه على قول الفلاسفة انه يمتنع عدم الزمان قبل وجوده او بعده
اي يمتنع عدمه معتدا بهذا العقد وهو ان يكون قبل وجوده او بعده لا عدمه مطلقا والا كان واجبا
بذاته والا وان لم يمتنع كون عدمه قبل وجوده او بعده فرمان اي فيكون تقدم العدم على وجوده او تأخره
عنه بزمان لان المتقدم اذا لم يمكن ان يجامع المتأخر كان التقدم زمانيا ويجتمع الوجود والعدم لان الزمان
حال ما كان معدوما ما كان موجودا فيجتمع وجوده وعدمه معا فهو اي الزمان لامتناع عدمه
كذلك واجب ممتنع وجوده واما انه ممكن لذاته لتركبه من آنات منقضية فلا يكون وجوبه لذاته لما مر من استحالة
مركب الواجب بالذات خصوصا اذا كانت الاجزاء منقضية متعاقبة فوجوبه بالغير فيكون الامكان علة الحاجة
الى الغير دون الحدوث اذ لا حدوث هنا ولا يخفى انه اي هذا الطريق بعد تسليم مقدماته يبطل
كون الحدوث او جزءها او شرطها ولا يثبت الدعوى الكلية التي هي مطلوبنا فان المثال الجزئي اعني
كون امكان الزمان محوجا الى السبب لا يصح القاعدة العامة بان الامكان مطلقا محوج الى المؤثر لجواز
ان يكون ذلك بسبب امر مختص بالزمان وقد عرفت ان الطريقين الاولين لا يتمان ايضا فالاولى تم الشيء اي
الطريق الواضح المعتمد هو المنهج الاول يعني دعوى الضرورة فيه عند الجمهور وشبهة المنكرين لكون
الممكن محتاجا الى المؤثر عشر اي متعددة كثيرة الشبهة الاولى ان احتياجه الى مؤثره سواء كان ذلك الا
حتياج لامكانه او لحدوثه انما يتحقق اذا امكن تأثير شيء في شيء لكنه غير معقول اذ التأثير في الوجود مثلا
اما حال الوجود اي وجود الاثر وهو محال لانه ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل واما حال العدم وهو باطل
ايضا لانه جمع للنقيضين وذلك لان وجود الاثر مع التأثير لا يتخلف عنه اصلا فلا ايجاد مع الكون والوجود
مع الايجاد ولما فرض ان التأثير في الوجود اعني الايجاد انما هو حال العدم كان وجود الاثر ايضا في
تلك الحال فيجتمع وجود الاثر وعدمه معا ولانه اي الاثر حال عدمه نفي محض فلا يصلح هو في هذه الحالة
ان يكون اثرا للموجد واذ لا اثر له فلا تأثير ولا ايجاد منه ح ولانه اعني الاثر حال عدمه مستمر كما كان
عليه قبل لم يتعلق به تأثير وايجاد فلا يستند هو مع كونه مستمرا في حالته الى بقية على الايجاد الى مؤثر
الوجود فقد بطل كون التأثير في الوجود حال العدم لوجوه ثلثة وان ثبت نفي التأثير في العدم فلك التأثير فيما حال
كون الاثر معدوما وهو تحصيل الحاصل واما حال كونه موجودا وانه جمع للنقيضين وايضا هو حال الوجود لا يصلح اثرا للمعدوم
وايضا هو مستمر على ما كان عليه قبل ان يتعلق به الاعدام فلا يستند الى مؤثر العدم والجواب ان الترجح ايجاد ما هو موجود

بوجود قبل اي قبل الايجاد فانه تحصيل لما كان حاصلا قبل هذا التحصيل وهو مح بديهة والا فالايجاد
للوجود بوجود مقارن للايجاد لان حصول الاثر مع التأثير زمانا وذلك تحصيل الحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة
فيه ولو صح ما ذكرتم لزم ان لا يحدث صفة في نفسها اصلا كالحركة والسكون وهذا الصوت لان حدوثها
اما حال عدمها وهو اجتماع النقيضين اعني الوجود والعدم واما حال وجودها وهو حصول الحاصل
او نقول لزم ان لا يحدث صفة في شيء من مؤثر يحدثها لان احداثها وايجادها اما حال الوجود او
العدم وكلاهما باطل لكن حدوث هذه الصفات واشباهها الى امر يحدثها امر بديهي فانتقض ولنتكلم قطعا
والحل ان ذلك الذي ذكرتم من استحالة التأثير حال الوجود او حال العدم ضروري بشرط المحمول فان التأثير
في وجود الاثر بشرط الوجود او بشرط العدم مح فلك التأثير في الوجود مثلا ضروري بشرط اتصاف
الاثر بالوجود والعدم ومثل ذلك يسمى ضروري بشرط المحمول وهو اي هذا المذكور اعني الضروري المشروطة
بالمحمول لا ينافي الامكان الذاتي لان الملاحظة فيه الذات دون ما لها من الصفات فامتناع التأثير
بشرط احدى هاتين الصفتين لا ينافي امكانه بالنظر الى ذات الممكن في زمان كل واحدة منهما
وتحريره ان يقال قولكم التأثير اما حال الوجود او حال العدم وكلاهما باطل ان اردتم به ان التأثير اما
بشرط الوجود او بشرط العدم فالحصر ممنوع بان التأثير في ذات الممكن من حيث هو لا بشرط الوجود
ولا بشرط العدم وان اردتم به انه في زمان الوجود او زمان العدم اخترنا انه في زمان الوجود كما قرر
ومنهم من اجاب بان التأثير في زمان الخروج من العدم الى الوجود وليس ذلك زمان الوجود ولا
زمان العدم بل زمان الواسطة بينهما ومن النافين للواسطة من جوز تقدم التأثير على حصول الاثر
فقال التأثير حال العدم في آن وحصول الاثر في آن آخر يعقبه وليس في ذلك اجتماع الوجود والعدم
اصلا الشبهة الثانية وهي ايضا دالة على ان الممكن غير محتاج الى مؤثر لا لامكانه ولا لحدوثه او ذلك فرع امكان
امكان التأثير وهو مح اذ التأثير اما في الماهية او الوجود او الموصوفية به لانه اذا لم يكن التأثير في شيء من
هذه الثلثة كانت الماهية الموجودة مستغنية عما فرض مؤثرا بالقياس اليها وقد بطلت هذه الاقسام
كلها فبطل التأثير لان جعل الماهية تلك الماهية محال وكذا جعل الوجود وجودا وايضا هو محال فلا يعقل تأثيرا
والموصوفية عدمية فلا يكون اثرا والجواب انه اي التأثير في الوجود الخاص اي في الهويات كما مر ان
المجعول هو الوجود الخاص لا ماهية الوجود وقد سبق منا تحقيق ان التأثير المؤثر في اي شيء هو بما لا مزيد
عليه وايضا ينتقض ما ذكر بحدوث الحدوث اي حدوث الصفات المحسوسة عن محدثها لان ما تقرر اما في
ماهيتها او وجودها او موصوفيتها به والكل باطل لما ذكرتم بعينه الشبهة الثالثة الحاجة والمؤثرية لو وجدتا
في الخارج تسلسل اي لزم التسلسل وذلك لان الحاجة لو وجدت لاحتاجت الى الموصوف بها اذ لا يتصور قيامها
بذاتها فللحاجة حاجة اخرى فيتسلسل الكلام الى حاجة الحاجة وكذا المؤثرية لو وجدت لاحتاجت الى مؤثر
آخر او يستحيل كونها واجبة بذاتها واذا لم يكونا موجودتين لم يكن الممكن متصفا بالحاجة الى السبب لا لامكانه
ولا لحدوثه ولم يكن شيء متصفا بالمؤثرية في الممكن اصلا وهو المطلوب والجواب انه لا يلزم من كونهما امرين عدميين
اعتباريين انتفاؤهما بما ذكرتم بمعنى ان لا يكون الشيء في نفس الامر محتاجا ومؤثرا اي متصفا بالحاجة
والمؤثرية فان الامور العدمية يتصف بها الاشياء في انفسها كالامتناع والعدم فانهما وصفان اعتباريان
لا وجود لهما في الخارج مع ان الممتنع والمعدوم متصفان بهما قطعا فان قيل لو ثبتتا اي لو ثبتت الحاجة

بحاصل

والمؤثر شيء وانتفى ذلك الشيء بهما فاما وجوديان واما عدميان اذ لا مخرج عنهما ويبطل كل واحد من كونهما
وجوديين او عدميين بما عرفت اما ابطال الوجودية فيلزم التسلسل لانهما من الانواع المتكررة التي عرف
حالها في الضابط المتقدم واما العدمية فبان يقال هما نقيضا اللاحاجة واللامؤثرية العدميين على
قياس ما مر في الوجوب فقد عرفت الجواب عن ذلك فيما اشرنا اليه فيما مر من اجوبة الشبهة العامة
وهو ان يقدح في دليل الوجودية او دليل العدمية بما عرفت فيه من الخلل والنقض بحاله هذا متعلق بقوله
والجواب انه لا يلزم من كونهما اعتباريين وما توسط بينهما اعني قوله فان قيل من تتمة الاول والمراد
ان هذه الشبهة كالاوليين منقوضة بحدوث الصفات المحسوسة فانها تقتضي ان لا يحدث
شيء من الصفات لانا نعلم بالبديهة انها على تقدير حدوثها متصفة بالحاجة الى المؤثر المتصف بها
للمؤثر به فيها الشبهة الرابعة وهي مخصوصة بنفي كون الامكان محوجا ان يقال لو احوج الامكان
في الوجود الى المؤثر لاحوج في العدم ايضا الى المؤثر لاستواء نسبتهما اليه اي نسبة الوجود والعدم
الى الامكان لانه دفع الفرق من الذاتية عنهما معا فكما ان الوجود ممكن كذلك العدم ممكن والعدم نفي
محض لا يصلح اثرا للشيء سواء كان عدما اصليا او طاريا ذو الاصل مانع اثر وهو انه مستمر فالتاثير فيه
تحصيل للحاصل فوجب ان لا يكون الوجود ايضا اثرا للشيء والجواب ان العدم ان صلح اثرا بطل دليلكم لبطلان
انتفاء اللازم ح والا وان لم يصلح منعنا الملازمة اي لا نم انه لو احوج في الوجود لاحوج في العدم
للفرق البين وهو ان الوجود يصلح اثرا دون العدم فيكون الامكان محوجا في الجانب الذي يصلح ان
يكون محوجا في الجانب الذي لا يصلح لذلك قطعا ولنا ان نقول ابتداء من غير ترديد انا سلمنا
الملازمة المذكورة في دليلكم فلا نم ان العدم لا يصلح اثرا للشيء اي لا نم بطلان اللازم فان عدم المعلول
عندنا لعدم العلة فانه لولا ان العلة معدومة لم يكن المعلول معدوما لا يقال لو جاز استناد العدم اليه
اي الى العدم كما ذكرتم من استناد عدم المعلول الى عدم علته لجاز ايضا استناد الوجود
اليه اي الى العدم وانه بعيد اي جواز استناد الوجود الى العدم ينفي الحاجة الى وجود المؤثر في العالم
فينسد باب اثبات وجود الصانع لانا نقول هذا الكلام على التسليم ان الملازمة ممنوعة اذ
الفروق العقلية تحكم بجواز ذلك اعني استناد العدم الى العدم وامتناع هذا اعني استناد الوجود الى
العدم فلا يصح تلك الملازمة اصلا الشبهة الخامسة وهي ايضا مخصوصة بنفي كون الامكان محوجا
لو كان المحوج الى المؤثر هو الامكان لاحوج اليه ايضا حال البقاء لثبوته ح اي ثبوت الامكان للممكن
في زمان البقاء فانه لازم للماهية الممكنة لنفسها وانه من حيث هي هي فلا ينفك عنها اصلا كالوجوب
والامتناع الذاتيين واذا كان الامكان ثابتا حال البقاء كان معلوله الذي هو الاحتياج الى
المؤثر ثابتا ايضا والتالي باطل لان الحاصل به اي بتاثير المؤثر حال البقاء ان كان نفس الوجود وانه
حاصل قبله اي قبل البقاء لزم تحصيل الحاصل وان كان الحاصل به امرا متجددا لم يكن ذلك المؤثر مؤثرا
موجبا للباقي الذي هو المتصف بذلك الوجود الحاصل قبل البقاء بل موجبا لامر آخر فلا يكون مؤثرا
في الباقي والمقدر خلافه لا يقال تاثيره في بقائه الذي هو امر متجدد لا في ذاته بحسب اصل الوجود الذي
كان حاصلا لانا نقول الذات ممكنة حال البقاء ولا تاثير فيها كما اعترفتم به فيبقى الذات بلا مؤثر فيها
فيكون مستغنية عنه مع ثبوت امكانها المحوج اياها اليه فرضا والجواب انه اي التاثير في
الممكن الباقي ليس تحصيلا للحاصل ولا تحصيل المتجدد بل تاثير فيه هو ان يكون وجوده لدوامه كما كان

وجوده اولا من وجوده فان سمي الدوام متجددا لانه لم يكن حاصلا في اول زمان الوجود صار النزاع لفظيا لانا نقول
التاثير في دوام الوجود الحاصل اولا لا في امر متجدد هو وجود ابتدائي وانتم تقولون لا تاثير في الوجود الحاصل اولا
بل في امر متجدد هو دوامه فالمعنى واحد والاختلاف في ان المراد بلفظ المتجدد ماذا واعلم ان الجواب الاول مذكور
في نقد المحصل وليس فيه انه لا تاثير في ذات الممكن حتى يرد عليه ما اورده المص بل فيه ان تاثير المؤثر في امر جديد
هو البقاء فانه غير الاحداث فهو مؤثر في امر جديد صار به باقيا لا في الذي كان باقيا ومعناه انه اذا اخذ الذات مع
البقاء موصوفا لم يتصور ان يفيد البقاء بهذا الاعتبار والا لزم تحصيل الحاصل واذا اخذ وحده كان
بقاؤه مستفادا منه ولا شك ان البقاء هو دوام الوجود فيكون الذات باعتبار دوام وجوده مستندة الى
المؤثر وهذا بعينه ما اشرح ولا فرق الا في تسمية البقاء اي الدوام متجددا وتوضيح المقام بما لا مزيد عليه في
تحقيق المرام ان يقال كما ان اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبته الى وجوده
وعدمه كذلك انضمام ذلك الوجود اليه وبقاء اتصافه به في الزمان الثاني وما بعده ليس مقتضى ذاته لان
استواء نسبته الى طرفيه امر لازم له في حدوثه فكما استحال اقتضاؤه الوصف في الزمان الاول استحال اقتضاؤه
اياه في الزمان الثاني فكما ان اتصافه بالوجود في زمان الحدوث مستند الى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده من الازمنة مستند
اليه والاول هو اتصافه باصل الوجود والثاني هو اتصافه ببقاء الوجود فهو في وجوده ابتداء وفي استمراره محتاج الى
المؤثر الذي يفيد الوجود ويديمه لا على معنى انه يجعله متصفا بالوجود ويديم له ذلك الاتصاف على معنى انه يوجد
اتصافه بالوجود ويوجد دوام اتصافه به لان الاتصاف ودوامه امران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج
وقد نبهت على معنى التاثير والايجاد فيما سبق ومن قال ان التاثير في الباقي تحصيل للحاصل فقد وهم ان المؤثر
يحصل في الزمان الثاني اصل الوجود الذي كان حاصلا او وهم انه يفيد البقاء وتحصيله للممكن المأخوذ مع
بقائه وكلاهما باطل ومن قال ان التاثير اذا كان في امر متجدد لا يكون تاثيرا في الباقي فقد توهم ان ذلك المتجدد
وجود ابتدائي وهو ايضا باطل لان التاثير في ذلك الوجود الحاصل لا في اصله بل في بقائه ودوامه الذي هو متجدد
وما يقال من ان المعنى بالتاثير هو استتباع وجود المؤثر وجود الاثر وذلك حاصل حال البقاء فراجع الى
ما ذكرناه من ان وجوده في وجوده ودوامه لدوامه ذكره من امر كل على بصيرة كيلا يشتبه عليك الحال
الشبهة السادسة لو كان الامكان او الحدوث محوجا الى المؤثر كان للحوادث التي نشاهدها مؤثر اما لحدوثها
واما لامكانها فاما ان يقال ذلك المؤثر قديم فيلزم حدوثها اي حدوث الحوادث في اوقاتها المخصوصة بلا سبب
مخصص لتلك الاوقات بالحدوث من الاوقات السابقة عليها مع كونها متساوية في لزوم كون المؤثر القديم
موجودا فيها واما ان يقال ذلك المؤثر حادث فيكون محتاجا الى مؤثر آخر حادث ايضا فيتسلسل وهو محال قلنا
المؤثر في الحوادث قديم مختار يفعل وفعله تابع لارادته وتعلق ارادته بتخصيص الحدوث ببعض الاوقات
مع تساويها لا يحتاج الى داع بل له ان يختار احد مقدوريه المتساويين على الاخر بلا سبب يدعوه اليه
فان ذلك هو الكمال في الاختيار والترجيح الصادر من الفاعل لاحد مقدوريه على الاخر لا لداع يدعوه
فان اختيار ذلك المقدور من غير الوقوع اي وقوع احد المتساويين بلا سبب مؤثر واما هو ترجيح لاحد المتساويين
من طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج وقد عرفت بطلانه بالضرورة واما الاول فليس ترجيحا لانه ترجيح من غير
مرجح اذ من غير داع لا من غير ذات متصف بالترجيح والاستحالة فيه لان المؤثر اذا كان مختارا فهو مرجح كيف ما
وفيه بحث وهو ان المختار وان رجح احد مقدوريه بارادته لكن اذا كانت ارادته لاحدهما مساوية لارادته

للاخر بالنظر الى ذاته توجه ان يقال لم اتصف باحدى الارادتين دون الاخرى فان استند ترجيح هذه الاخرى الى ارادة اخرى لا
تنقل الكلام اليها و لزم تسلسل الارادات وان لم يستند الى شي فقد ترجح احد المتساويين على الاخر بلا سبب فلا قبل الارادة واصل
لكن يتعدد تعلقاتها بحسب المرادات قلنا فيلزم ح التسلسل في التعلقات الشبهة الثامنة جملة الحوادث التي وجدت الى
الان من حيث هي جملة لاشك انها حادثة وممكنة فلو كان الحدوث او الامكان محوجا الى المؤثر لكان لتلك الجملة علة لكن لا علة
لها والا فاما خارجة فيكون تلك العلة داخلة في الجملة الشاملة لجميع الحوادث بحيث لا يشذ عنها شي منها وهي اي تلك العلة
خارجة عنها لان المؤثر في الجملة لابد ان يكون خارجا عن الاثر فيلزم داخلة وخارجة معا هف واما قديمة فيصدورها عن المؤثر اولا
يجوز ان يؤثر ولكن القديم فيها لان تاثيره فيها ان كان قديما لزم قدم الحوادث اذ لا يعقل تاثير حقيقي بلا حصول الاثر وان
كان حادثا لزم ان يتصف القديم بصفة متجددة هي المؤثرية فيكون محتاجا الى المؤثرية اخرى فينتقل الكلام اليها فيلزم
التسلسل والجواب انها اي المؤثرية صفة ذهنية فيجوز ان المؤثر في الجملة للحوادث قديم وان له تاثيرا متجددا لكنه صفة
ذهنية اعتبارية يتصف بها القديم من غير حاجة الى تاثير اخر فلا تسلسل ولقائل ان يقول لا اتصاف بحادث وان كان
عدميا يحتاج الى مرجح ومخصص فان قيل الارادة كافية في ذلك قلنا فعرا انفا وجه الاشكال فيها الشبهة التاسعة
دعوى الضرورة في قدرة العبد وفي قضية الهارب من السبع اي يعلم بالضرورة ان قدرة العبد مؤثرة على وفق ارادته
وان افعاله صادرة عنه ويعلم بالضرورة ايضا ان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان فانه يختار احدهما
بلا مرجح لانه مع شدة احتياجه الى الفرار يستحيل منه ان يقف ويتفكر في رجحان احدهما على الاخر وكذا الحال في
العطشان اذا احضر عنده قدحان من الماء متساويان فقد وجد فيكم حادث بلا سبب والجواب ما قد عرفت من ان
مثل ذلك ترجيح من جهة فاعل مختار بلا داع وليس بمستحيل انما المستحيل ترجح احد طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج وقد
عرفت ايضا ما في هذا الجواب خاتمة للبحث الاول من ابحاث الممكن قال المتكلمون المحوج الى السبب هو الحدوث
لا الامكان لان الممكن انما يحتاج الى المؤثر في خروجه من العدم الى الوجود اعني الحدوث اذ ما ذكرناه لا انفك بذلك
فاذا وجب الى الوجود زالت الحاجة ولهذا بقي بعد زوال المؤثر كبقاء البناء بعد فناء البناء وايضا اذا
لاحظ العقل حدوث شي طلب علته وان لم يلاحظ معه شيئا اخر وايضا لو كان المحوج هو الامكان لاحوج
في جانب القديم فيلزم ان يكون الاعدام الازلية معللة مع كونها مستمرة والكل مدخول فيه اما الاول
فلانه ليس لماهية الممكن خروج من العدم الى الوجود مسمى بالحدوث والا كانت حالة الخروج عارية عنهما
معا بل ليس هنا الا الاتصاف بالعدم او الاتصاف بالوجود فاحتياجها الى المؤثر في هذا الاتصاف
وقصة البناء كاذبة فان البناء ليس علة موجدة للبناء حقيقة وكلامنا في العلة الموجدة بل هو حركة
يده مثلا علة لحركات الالات من الخشبات واللبنات وتلك الحركات علة معدة لاوضاع مخصوصة
بين تلك الالات وتلك الاوضاع مستندة الى علل فاعلية غير تلك الحركات المستندة الى حركة البناء فلا يقر
عدم شي منها واما الثاني فلان العقل لو جوز وجوب الحادث لذاته لما طلب علته اصلا فطلب لنيل
ذلك الطلب لملاحظة امكانه الناشية من ملاحظة اتصافه بالعدم اولا وبالوجود ثانيا فلما عرفت وا ما الثالث
في جواب الشبهة الرابعة من ان عدم المعلول لعدم العلة وان كانا مستمرين وقيل المحوج الى المؤثر
هو الامكان مع الحدوث فيكون كل منهما جزأ من العلة الموجبة وقيل المحوج هو الامكان بشرط
الحدوث فيكون لاعتبار كل من الامكان والحدوث فيعتبر الحدوث اما شطرا واما شرطا وقيل الكلام في
كل واحد من الاقوال الثلثة ضعيف قال الامام الرازي لان الحدوث صفة للوجود لانه عبارة عن مسبوقية

الوجود بالعدم فيكون صفة له قطعا فيتاخر الحدوث عن الوجود لان الصفة التي هي متاخرة عنه وهو اي الوجود
متاخر عن تاثير العلة اي عن الايجاد المتاخر عن الحاجة لان الشي اذا لم يحتج في نفسه الى مؤثر لم يتصور تاثيره
فيه كما في الواجب والممتنع المتاخر عن علة الحاجة بالضرورة فيلزم على تقدير كون الحدوث علة للحاجة او جزءا
لها او شرطا تاخره عن نفسه بمراتب اربع على التقدير الاول والثالث وخمس على التقدير الثاني لان جزء
العلة متقدم عليها والاظهر في العبارة ان يقال فيلزم تقدم الشي على نفسه بمراتب والمال في المعنى
واحد قال المص ولا يخفى انه اي ما ذكره هذا القائل معا لطة نشات من اشتباه الامور الذهنية بالخارجية
وتنزيلها منزلتها لانهم لم يريدوا بقولهم ان الحدوث علة للحاجة او جزؤها او شرطها الا ان حكم العقل
بالحاجة لملاحظة الحدوث اما وحده او مع الامكان وهذا حق لا شبهة فيه لا ان الحدوث علة في الخارج
للحاجة فيوجد الحدوث في الخارج اولا فيوجد الحاجة فيه ثانيا لان الحدوث والحاجة امران اعتباريان
فكيف يتصور كون احدهما علة للاخر في الخارج حتى يرد عليه انه يلزم منه تقدم الشي على نفسه بمراتب ونحن
نقول ان قولنا الممكن محتاج في وجوده الى مؤثر قضية صادقة في نفس الامر فيكون الممكن موصوفا في حد
ذاته بالحاجة الى غيره وكما ان اتصاف الشي بالصفات الوجودية محتاج الى علة هي ذات الموصوف او
غيره كذلك اتصافه بالصفات العدمية محتاج اليها والفرق ان الوجودية يحتاج الى العلة في وجودها
ايضا دون العدمية اولا وجود لها الا يرى انه اذا قيل لم اتصف زيد بالعمى كان سؤالا معقولا عند
العقلاء بخلاف ما لو قيل لاي شي وجد العمى في نفسه وكما يجوز ان يعلل اتصاف شي ببعض الاوصاف الثبوتية
باتصافه ببعض اخر منها كذلك يجوز ان يعلل اتصافه ببعض الاعتباريات ببعض اخر منها وكما ان
العلل هناك موصوفة بالتقدم على معلولاتها كذلك هنا موصوفة به ايضا اذا عرفت هذا فا
لمقصود في هذا المقام بيان ان العلة في اتصاف الممكن بالحاجة في نفس الامر ما ذا فذهب القدماء الى ان
تلك العلة هي اتصافه بالامكان وذهب جمهور المتاخرين الى انها اتصافه بالحدوث وحده او مع غيره
فورد عليهم ان اتصاف الحادث بالحدوث في نفس الامر متاخر بالذات عن اتصافه بالوجود فيها واتصافه
بالوجود متاخر كذلك عن الايجاد وهو ايضا متاخر كذلك عن احتياجه فلا يمكن ان يكون اتصافه بالحدوث
علة لاتصافه بالحاجة وهذا كلام منقح لا مغالطة فيه اصلا اذ لم يرد به ان هذه الامور موجودات خارجية
وبعضها علة لبعض في الخارج حتى يكون من قبيل تنزيل الاعتباريات منزلة الحقيقيات بل يريد انها
امور اعتبارية لا حاجة بها الى علة في وجودها لكن الاشياء متصفة بها في نفس الامر فلا بد لذلك الا
تصاف من علة متقدمة على معلولها بحسب نفس الامر كما مر واما قوله لانهم لم يريدوا الى اخره فان اراد به ان
الحدوث علة لحكم العقل بالحاجة مع كونه علة للحاجة في نفس الامر دون الخارج كما حققناه كان الدور لازما
قطعا وان اراد انه علة للحكم والتصديق بالحاجة فقط لم يكن له تعلق بهذا المقام اذ المقصود فيه بيان
علة الحاجة لا بيان علة التصديق بها كما لا يخفى فان قيل الامكان متاخر ايضا عن الوجود لانه نسبة
الوجود الى الماهية فيتاخر عنها كالحدوث قلنا الامكان متاخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود
ايضا لكنه ليس متاخرا عن كون الماهية موجودة ولهذا يوصف الماهية ووجودها بالامكان قبل
ان تتصف به واما الحدوث فلا يوصف به الماهية ولا وجودها الا حال كونها موجودة وثانيها اي ثاني
ابحاث الممكن انه لا يكون احد الطرفين اي الوجود او العدم اولى به لذاته فان قلت هذا البحث جار لا فائدة فيه لان
الممكن هو الذي يتساوى طرفاه بالنظر الى ذاته فلا يتصور فيه ان يكون احدهما اولى به لذاته والا لم يكن هناك

نسا وقلت الممكن الخارج من القسمة هو ما لا يقتضي وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه الانفكاك الوجود عنه كالواجب
ولا يقتضي ايضا عدمه كذلك كالممتنع وليس يلزم من هذا استواء طرفيه لذاته لزوما بينا بل يحتاج فيه
الى بيان انه لا يجوز ان يكون لاحد طرفيه بالنظر الى ذاته اولوية غير واصلة الى حد الوجوب ومنهم من جوز
ذلك اي كون احد طرفيه اولى به لذاته فقال طائفة العدم اولى بالممكنات السيالة اي غير القارة كالحركة
والزمان والصوت وعوارضها اذ لولا ان العدم اولى بها لجاز بقاؤها ورد بان الوجود غير البقاء
وغير مستلزم له وماهية تلك الاشياء لاقتضائها التقضي والتجدد ليست قابلة للبقاء مع تساوي
نسبتها الى اصل الوجود والعدم وقال بعضهم العدم اولى بالممكنات كلها اذ يكفي لها في عدمها انتفاء جزء
من عللها ولا يتحقق وجودها الا بتحقق جميع اجزاء عللها فالعدم اسهل وقوعا وهو مردود بان سهولة
عدمها بالنظر الى غيرها لا تقتضي اولويته لذاتها وقال بعضهم اذا وجد المؤثر وعدم الشرط كان الوجود
اولى بالممكن من العدم واذا عدم المؤثر ووجد الشرط كان العدم اولى به وقيل اذا وجدت العلة فالوجود
اولى والا فالعدم وفساده ظاهر لان تلك الاولوية مستندة الى الغير لا الى ذات الممكن وانه اي كون
احد طرفيه اولى به لذاته باطل لان الطرف الاخر ان امتنع بسبب تلك الاولوية الناشية من ذات الممكن كان
هذا الطرف الاول لذاته واجبا فيصير الممكن اما واجب الوجود لذاته او واجب العدم لذاته هف والا
وان لم يمتنع الطرف الاخر فاما ان يقع الاخر بلا علة وانه محال بديهة لان المساوي لما امتنع وقوعه بلا علة
فالمرجوح اولى بان يمتنع وقوعه بلا علة واما ان يقع الطرف الاخر بعلة فهذا اي وجوب الاولوية
للطرف الاول يتوقف على عدم تلك العلة التي للطرف الاخر ضرورة انه مع وجود تلك العلة يكون الطرف
الاخر راجحا واولى والا لم تكن علة له فلا تكفي تلك الاولوية الثابتة للطرف الاول الثابتة له لذاته اي
لذات الممكن وقد فرض انها كافية تلك الاولوية الثابتة لانه مع انضمام ذلك العدم اليه والمفروض خلافه
وهو ان الاولوية ناشئة من ذات الممكن وحده لانه البحث ههنا فان قيل اذا جوزتم حصول الاو
لوية لاحد الطرفين من الذات مع انضمام عدم علة الطرف الاخر اليه فلنفرض ان ذلك هو الوجود
فيصير اولى بسبب انضمام عدم علة العدم الى ذات الممكن والاستحالة في وقوع الطرف الراجح
فيكفي في وقوع الوجود عدم سبب العدم منضما الى ذات الممكن وانه اي ما ذكرتم من كون عدم سبب
العدم كافيا في وجود الممكن يغني عن وجود المؤثر في الممكنات الموجودة فينسد باب اثبات وجود
الصانع قلنا سبب العدم عدم لان اعدام المعلولات مستندة الى اعدام عللها فعدمه اي عدم
سبب العدم وجود لان عدم العدم وجود قطعا وتحصل المطلوب وهو استناد وجود الممكن الى مؤثر
موجود ويكون العالم دالا على وجود الصانع وثالثها اي ثالث تلك الابحاث ان الممكن لاحتياجه الى
العلة المؤثرة في وجوده مثلا ولكون الاولوية الناشئة من تلك العلة اذا لم تصل الى حد الوجوب غير كافية
في وقوعه لانه اذا صار الوجود بسبب تلك العلة اولى بلا وجوب وكان ذلك كافيا في وقوعه
فلنفرض مع تلك الاولوية الوجود في وقت والعدم في وقت اخر فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوجود
لمرجح لم يوجد في الاخر لزم ترجح احد المتساويين بلا سبب وان كان لمرجح لم تكن الاولوية اولا
في احد الوقتين كافية للوقوع والمقدر خلافه واتضح ان الاولوية لا تنشأ الا من العلة التامة لانه متى فقد
جزء من العلة كان العدم اولى فاذا فرض ان اختصاص احد الوقتين لمرجح لم يوجد في الاخر لم تكن
العلة تامة علة تامة فقد ثبت ان الاولوية وحدها غير كافية فالممكن يجب وجوده عن علته بحيث

يستحيل تخلفه عنها لم يوجد وهو وجوبه السابق على وجوده لانه وجب اولا وجوده من علته فوجد ثم انه اذا وجد
فبشرط الوجود واخذه معه يمتنع عدمه والا جاز اجتماع عدمه مع وجوده وانه وجوبه اللاحق بوجوده فانه
وجد اولا فامتنع عدمه ووجب وجوده فله اي فللممكن الوجود وجوبان يحيطان بوجوده وهما الغيران
الاول بالنظر الى وجود العلة والثاني بالنظر الى وجود الممكن واخذه معه فلا ينفيان الامكان الذاتي
لانه بالنظر الى ذات الممكن مع قطع النظر عن كون علته موجودة وكذا عن كونه موجودا وقس على ذلك
حال الممكن المعدوم فانه محفوف بامتناعين احدهما من عدم علة وجوده والثاني من عدمه ورابعها ان الامكان
لازم للماهية الممكنة لا يجوز انفكاكها عنه اصلا والا جاز خلو الماهية عنه فتنقلب الممكن ممتنعا او واجبا ان
كان خلوها عنه بزواله عنها او بالعكس اي بتقلب الممتنع او الواجب ممكنا ان كان خلوها عنه بحدوثه
لها بعد ما لم يكن وانه اي جواز خلوها عنه مع احد الوجهين بنفي الامان عن الضروريات فيرتفع الوثوق
عن حكم العقل بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات لجواز انقلاب بعضها الى
بعض وذلك سفسطة ظاهرة البطلان لان الوجوب والامتناع والامكان المستندة الى ذوات
الاشياء في انفسها لا يتصور انفكاكها عنها والا لم تكن تلك الذوات لانها مقتضيا لها
من حيث هي وربما يحتج عليه اي على لزوم الامكان لماهية الممكن بان الامكان ان لم يكن لازما لها بل حادثا
فنقول ان حدوث الامكان لها واتصافها به اما ان يكون لامر يقتضيه وذلك الاتصاف وتوالي الامكان
باعتبار وقوعه صفة لها ممكن لحدوثه بهذا الاعتبار واستناده الى الغير فيلزم للامكان امكان فيتسلسل
الامكانات الى غير النهاية او لا يكون حدوث الامكان لها لامر يقتضيه فيلزم نفي الصانع اي لا يثبت
وجوبه لجواز حدوث الحوادث حينئذ من غير استناد الى شيء يقتضيها وتقول حدوثه للماهية ان توقف لها على حادث آخر
على حادث اخر فاختصاصه اي اختصاص حدوث الامكان بذلك الوقت الذي حدث فيه يكون بلا
مرجح ... والحق ان الدعوى وهي ان الامكان الذي يقتضيه ذات الممكن من حيث هي هي لازم لها
يستحيل انفكاكه عنها اظهر من هذين الدليلين لانها قضية بديهية يحكم بها صريح العقل بعد تجريد طرفيها
على ما ينبغي وفي الدليلين مناقشات لا يخفى على ذوي الفطانة وتشديد صحتهما لا شبهة في خفاء مقدماتهما
وربما يشكك عليه اي على لزوم الامكان للماهية بان حدوث العالم اي وجوده غير ممكن في الاول لما
ثبت من الدلالة على وجوب حدوثه بل يقول وجود الحادث في هذا الآن غير ممكن في الازل لاستحالة
ان يكون الحادث ازليا ثم يصير وجود العالم بعد وجوده ذلك الحادث ممكنا فيما لا يزال عن جملته في الازل
ثم انها يصير ممكنة فيما لا يزال وايضا فيحدث للممكن المقدور مع الوجود امتناع المقدورية لان الوجود
ممتنع ان يكون مقدورا لاستحالة تحصيل الحاصل بعد امكانه اي بعد امكان مقدوريته حال حدوثه وصدوره
عن القادر فقد زال امكان الشيء بعد ما كان حاصلا له فلا يكون لازما والجواب عن الاول ان ازلية الامكان
ثابتة وهي غير امكان الازلية وغير مستلزمة له وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلي اي ثابت
ازلا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا
غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان لماهية الممكن وهو ثابت
للعالم والحوادث اليومية ولنا عليه البرهان لها ايضا واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل
ظرفا لوجوده على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم لكن

فقد ثبت الامكان بعد ما لم يكن له فلا يكون لازما وكذا قاعلية الباري للعالم بل للحوادث اليومية صح

بلا ول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشي في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار
ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشي من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع
هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه هذا هو المسطور في كتب القوم ولنا فيه بحث وهو ان امكانه
اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شي من اجزاء الازل فلو لم يكن عدم
منعه منه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شي منها
بل جاز اتصافه في كل منها لا بدله به فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به في كل منها معا هو امكان
اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية
نعم ربما امتنع الازلية بسبب الغير وذلك لا ينافي الامكان الذاتي مثلا الحادث يمكن ازليته بالنظر الى
ذاته من حيث هو هو ويمتنع اذا اخذ الحادث مقيدا بحدوثه فذات الحادث من حيث هو هو امكانه ازلي
وازليته ممكنة ايضا واذا اخذ مع قيد الحدوث لم يكن لهذا المجموع امكان وجود اصلا لان الحدوث
امر اعتباري يستحيل وجوده فالمجموع من حيث هو ممتنع لا ممكن فان قلت نحن ناخذ ذات الحادث
لا وحده بل مع الحدوث على انه قيد لا جزء ونقول انه ممتنع في الازل وممكن فيما لا يزال قلت الامكان
الذاتي معتبر بالقياس الى ذات الشي من حيث هو هو فان اخذ ذات الحادث وحده فالذات
المجموع فقد عرفت حالها وان اخذ ذات الحادث مقيدا بقيد حادث لم يتصور هناك امكان
ذاتي اذ ليس لنا ممكن بالغير على قياس الواجب او الممتنع بالغير والسر فيه ان الوجوب والامتناع
بالغير انما يعرضان للممكن ولا استحالة فيه لان الممكن هو الذي لا يقتضي الوجود والعدم ونسبته
اليهما على سواء بالنظر الى ذاته فاذا وجد علة احد طرفيه فوجب به وامتنع الطرف الاخر لم يخرج ذلك
في استواء نسبتهما الى ذاته واما الامكان بالغير فلا يجوز عروضه للممكن بالذات لان استواء طرفيه
لما كان ثابتا له بالنظر الى ذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة الغير والا توارد علتان على شي واحد
ولا عروضه للواجب او الممتنع والا لم يبق الوجود او العدم واجبا فيلزم الانقلاب وهذا
مح والجواب عن الثاني انه اي كون المقدور مقدورا امر اعتباري فلا يوصف بامكان الوجود
حتى يتصور من زواله وان وصف بالامكان من حيث وقوعه صفة لغيره فاعرض له من الامتناع
غير الامتناع الذاتي بل هو امتناع بما نشأ من اضداد المقدور مع الوجود فلا ينافي الامكان الذاتي مع
انه قد ثبت فيما سبق ان الباقي حال بقائه مقدور ومحتاج الى موثر بمعنى البقاء والدوام
فلا يلزم امكان المقدورية زائدا مع وجود المقدور المقصود للخصم في ايجاد القديم
وهي امران اي هي راجعة اليهما احدهما انه اي القديم لا يستند الى القادر المختار اي لا يكون
اثرا صادرا منه اتفاقا من المتكلمين وغيرهم والحكماء انما اسندوه اي القديم الذي هو العالم على رايهم الى الفاعل
الذي هو الله تعالى لاعتقادهم انه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار ولو اعتقدوا كونه مختارا لم يذهبوا
الى قدم العالم المستند اليه والمتكلمون لو سلموا كونه تعالى موجبا بالذات لم يمنعوا استناده اي استناد
القديم اليه تعالى فالحاصل جواز استناده الى الفاعل الموجب اتفاقا من الفريقين بان يدوم اثره اي اثر
الموجب بدوام ذاته فكلوكلاهما قد صرح باستناد احدهما الى الاخر ويمنع استناده اي وامتناع استناده الى
الفاعل المختار اتفاقا منهما ايضا لان فعل المختار مسبوق بالقصد الى الايجاد دون فعل الموجب اذ لا قصد
له وانه اي القصد الى الايجاد مقارن للعدم اي لعدم ما قصد ايجاده ضرورة فان القصد الى ايجاد الموجود مح

نظر

مع كونه مستندا الى الله تعالى اتفاقا فليس مبنيا على ان الحكماء جوزوا استناد القديم الى الفاعل فحكموا بان
العالم قديم ومع قدمه مستند اليه تعالى وان المتكلمين لم يجوزوا استناد القديم الى الفاعل فحكموا بان
العالم حادث مستند الله تعالى بل هذا النزاع بينهم عائد الى كون الفاعل الموجد للعالم موجبا او مختارا
حتى لو اتفقوا كلهم على انه موجب او على انه مختار لاتفقوا على قدم العالم على التقدير الاول وعلى حدوثه
على التقدير الثاني هكذا ذكره الامام الرازي ورد عليه بانه يدل على ان المتكلمين بنوا مسئلة الحدوث على مسئلة
الاختيار وليس الامر كذلك بل بالعكس فانهم استدلوا اولا على كون العالم حادثا من غير تعرض لفاعله
اصلا فضلا عن كونه مختارا ثم بنوا على حدوثه ان موجده يجب ان يكون مختارا اذ لو كان موجبا لكان العالم
قديما وهو باطل واعلم ان القائل بان علة الحاجة هي الحدوث وحده او مع الامكان حقه ان يقول ان
القديم لا يستند الى علة اصلا اذ لا حاجة له الى موثر قطعا فلا يتصور منه القول بان القديم يجوز استناده
الى الموجب الا ان يتنزل من اعتبار الحدوث الى اعتبار الامكان وحده فان قلت مثبتو الحال
من الاشاعرة زعموا ان عالميته تعالى مستندة الى علمه مع كونهما قديمين وابو هاشم من
المعتزلة زعم ان الاحوال الاربعة وهي العالمية والقادرية والحيية والموجودية معللة بحالة خامسة
هي الالوهية وكلها قديمة والاشاعرة كافة زعموا ان لله صفات موجودة قائمة بذاته وهي قديمة فهم بين ان
يجعلوا الواجب بالذات متعددا او يجعلوا القديم مستندا الى الغير والاواسط فتعين الثاني فهذه
الاقوال منهم منافية لما ذهبوا اليه من اعتبار الحدوث ولا مجال لتاويل التنزل فيها قلت قد يعتذر
عن ذلك بان القديم بالاول لوجوده فالحال لا يوصف بالقدم الا ان يعتبر تفسيره بانه بالاول لثبوته
وبان صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غيرها فلا يلزمهم تعدد الواجب ولا تعليل القديم
بغيره وانت تعلم ان امثال هذه الاعتذارات امور لفظية لا معنوية قال المص ولقد عثرت في كلام
القوم على منع الامرين يعني عدم جواز استناد القديم الى المختار وجواز استناده الى الموجب اما
استناده الى المختار فجوزه الامدي وقال سبق الايجاد قصدا على وجود المعلول كسبق الايجاد ايجابا
فكما ان ذلك اي سبق الايجاد الايجابي سبق بالذات لا بالزمان فيجوز مثله ههنا بان يكون الايجاد
القصدي مع وجود المقصود زمانا ومتقدما عليه بالذات لا فرق بينهما اي بين الايجادين فيما يعود
الى السبق واقتضاء العدم وح جاز ان يكون العالم واجبا في الازل بالواجب لذاته تعالى مع كونه
مختارا فيكونان معا في الوجود وان تفاوتا في التقدم والتاخر بحسب الذات كما ان حركة اليد سابقة
على حركة الخاتم بالذات وان كانت معها في الزمان ويؤيد كلام الامدي ما نقله بعضهم من ان الحكماء
متفقون على انه تعالى فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك وصدق الشرطية لا يقتضي وقوع
مقدمها ولا عدمه ووقوعه فمقدم شرطية الفعل واقع دائما ومقدم شرطية الترك غير واقع دائما ولا يدفع
ما قد قيل من انا نعلم بالضرورة ان القصد الى ايجاد الموجود محال فلا بد ان يكون القصد مقارنا للعدم لا ثر
فيكون اثر المختار حادثا قطعا وقد يقال تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاب على الوجود في انهما
بحسب الذات فيجوز مقارنتها للوجود زمانا لان المحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبله وبالجملة
فالقصد اذا كان كافيا في وجود المقصود كان معه واذا لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا
الى افعالنا واما استناده الى الموجب القديم قيد الموجب بالقديم لان استناد القديم الى الموجب الحادث
مستحيل بالضرورة انما الكلام في استناده الى الموجب القديم فمنعه الامام الرازي لان تاثيره فيه اي

اى تاثير الموجب فى القديم اما حال بقايه اى بقاء القديم وفيه ايجاد الموجود وهو محال واما فى حال عدمه
او حدوثه وعلى التقديرين يكون حادثا وقد فرضناه قديما هف فان قلت قد يحتاج بالضرورة ذلك القديم
الى الموجب فى البقاء فيكون مستمرا دايما بدوام علته الموجبة وذلك لان الاحتياج فى البقاء امر معلوم
بالضرورة لا يجوز انكاره كالمعلول الباقى فانه محتاج فى بقايه الى علته كاحتياج حركة الخاتم وبقايها الى
حركة اليد والمشروط الباقى فانه ايضا محتاج فى بقايه الى الشرط كالعلم المحتاج فى بقائه الى الحيوة والعالمية
المحتاجة فى بقايها الى العلم واذ قد يراد ببقاء الشى على وجوده وهو اى بقاء الشى على وجوده
نفس وجوده فى الزمان الثانى والاول وان لم يكن نفس وجوده فى الزمان الثانى كان زايدا عليه فلا
ان يكون موجودا حاصلا فى ذلك الزمان فينتقل الكلام الى بقايه وقس وقد يراد ببقاء الشى على عدمه و
بقاوه على عدمه نفس عدمه فى الزمان الثانى اذ لو كان زايدا عليه لكان موجودا قايما بالمعدوم فظهر
ان الارادة تتعلق بالشى حال بقايه سواء كان موجودا او معدوما فيكون فى تلك الحال محتاجا مستندا الى
علة واذا ثبت الاحتياج فى البقاء فى هذه الاشياء ولم يلزم منه ايجاد الموجود على وجه محال لم يكن استناد
القديم اى الباقى دايما فى بقايه ودوامه الى الموجب مستلزما لايجاد الموجود بل كان هناك استمرار وجود
مستند الى استمرار وجود آخر ثم انه اى ما ذكره الامام فى ابطال استناد القديم الى مؤثر موجب معارض
بوجوه الاول القدم ينافى الوجود والفاعلية اى عدم الاثر ينافى وجوده وهو ظاهر وينافى ايضا فاعلية
الفاعل لذلك الاثر لان تلك الفاعلية ملزومة لذلك الوجود ومنافى اللازم مناف للملزوم واذا كان
كذلك فلا يكون السابق منه اى من عدم الاثر شرطا لهما اى لوجود الاثر وكون الفاعل فاعلا ضرورة
ان شرط الشى لا ينافيه واذا لم يكن العدم السابق شرطا لهما جاز ان يكون الاثر المستند الى الفاعل غير
مسبوق بالعدم وهو المط الثانى هو اى الاثر حال البقاء ممكن لان الامكان لازم للممكن يستحيل انفكاكه عنه
كما مر والمحوج الى العلة هو الامكان فيكون الباقى حال بقايه محتاجا الى المؤثر فلا يكون له الا حال البقاء
اعنى القديم يجوز استناده فى بقاء المستمر الى المؤثر الثالث ابطلنا كون الحدوث شرطا للحاجة
اى ابطلنا كون الحاجة الى المؤثر متوقفة على الحدوث بوجه من الوجوه اعنى كونه علة او جزءا او شرطا
فيجوز احتياج القديم الى المؤثر والا كان الحدوث معتبرا فى الحاجة اليه الرابع الواجب تعالى
لو استجمع فى الازل شرايط المؤثرية فى اثر من الاثار قدم اثره المستند الى تلك المؤثرية الازلية
لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة والا وان لم يستجمع تلك الشرايط فى الازل يتوقف تاثيره
فى اى اثر فرض على امر حادث معتبر فى موثريته فينتقل الكلام الى ذلك الحادث وقس لتوقف كل
حادث على حادث آخر الى غير النهاية والثانى بط فتعين الاول فقد استند القديم الى المؤثر الخامس الامكان
محوج فى العدم كما هو محوج فى الوجود لما مر وانه اى العدم كعدم الحوادث لا اول له بل هو مستمر ازلا
فقد جاز استناد المستمر فى استمراره لا الى غيره وهذا معنى استناد القديم الى المؤثر السادس زوجية
الاربعة مثلا معللة بذاتها من حيث دايمة معها بحيث يستحيل انفكاكها عنها فلو فرض ان الاربعة ثابتة
ازلا كان زوجيتها ازلية ايضا مع كونها مستندة الى ذات الاربع فقد صح استناد ما لا اول له الى غيره قلنا
جواب لقوله فان قلت اى قلنا فى جواب كل ما ذكروه حال البقاء اما الاثر لا تاثير فيه اصلا ولا يكون مؤثرا فيه مطلقا
والمتقدر خلافه او هو اى تاثيره فى الباقى دليلنا الدال على ان الباقى لا يجوز استناده حال بقايه الى المؤثر
اقوى مما تمسكتم به فى جوازه وذلك لان المؤثر فى الباقى تحصيل الحاصل فيكون ايضا باطلا بالضرورة كما مر
هكذا اجاب الامام الرازى وقال واما الاجوبة المفصلة فمذكورة فى المطولات

قال

قال المص وقد عرفت ما فيه اى ما فى هذا الدليل من الخلل وهو ان التاثير فى الباقى وان كان قديما
هو ان دوامه لدوام المؤثر فلا يكون تحصيلا للحاصل ولا فى امر متجدد لا تعلق له بالباقى من حيث هو باق
فلا يتم هذا الدليل فضلا عن ان يكون اقوى فلذلك اورد الاجوبة المفصلة بقوله بل الجواب اما عن دعوى
الضرورة فى قوله قد يحتاج بالضرورة فى البقاء فالمنع لان دعوى الضرورة فى محل الخلاف غير مسموعة
وحكاية العلة مع المعلول المستند اليها فى البقاء وحكاية الشرط مع المشروط الذى يستند اليه فى
بقايه فرع ثبوتهما ونحن لا نقول به اى بثبوتهما اذ لا علية ولا شرطية عندنا بين الاشياء بل كلها صادرة
عن المختار ابتداء بمجرد اختياره بلا لزوم وهذا ظاهر على تقدير كونه تعالى مختارا لكن الكلام على تقدير كون
المؤثر موجبا فكانه رجع الى مذهبه ولم يلتفت الى فرض الايجاب والعالمية عندنا نفس العلم لا معللة
به مع قدمها كما ادعيتموه نعم يتجه هذا على القايل بالحال وارادتنا غير مؤثرة اى لا مدخل لها فى وجود
افعالها فلذلك جاز تعلقها بالموجود الباقى حال بقايه اذ لا تاثير هناك ابتداء ولا دواما فلا
محذور بخلاف ما اذا تعلق به التاثير اراديا كان او ايجابيا فانه يستلزم ايجاد الموجود واما عن
المعارضات الدالة على جواز استناد القديم الى المؤثر الموجب فعن الاولى ان الشرط فى استناد الاثر
الى المؤثر كونه مسبوقا بالعدم وهو غير العدم السابق وهذا الشرط لا ينافى وجود الاثر وفاعلية
الفاعل بل يجامعهما ولقايل ان يقول كونه مسبوقا بالعدم متوقف على العدم فيلزم من شرطيه
ذاك شرطية هذا ايضا وعن الثانية ان الكلام فى الباقى الذى لا اول له وهو القديم وما ذكرتم فيه
اى فى الباقى الذى لا اول له مصادرة وفى غيره لا يفيد يعنى ان اردتم بقولكم الاثر حال البقاء
ممكن ان الاثر القديم كذلك فهو مصادرة على المط اذ لا معنى لامتناع استناد القديم الى المؤثر الا
امتناع كون القديم ممكنا واثر الشى وان اردتم به ان الباقى الذى له اول فهو فى حال بقائه ممكن
ومستند الى المؤثر فهو مسلم ولا يجديكم نفعا فان قلت اذا جاز التاثير حال البقاء هنا جاز هناك
ايضا قلت هذه الملازمة ممنوعة فان الباقى الذى له اول قد تصور فيه التاثير ابتداء فيتصور
دوامه بخلاف الباقى الذى لا اول له اذ لا يتصور فيه ابتداء تاثير فكيف يتصور دوامه وعن
الثالثة ان العقل ببديهته يحكم بان القديم الذى هو مستمر الوجود فى الازل لا يحتاج الى مؤثر
يفيده الوجود لاستحالة ايجاد الموجود وهذا هو مطلوبنا ولا يجب منه كون الحدوث شرطا
للحاجة معتبرا فيها وحده او مع غيره على انا قد نلتزم شرطية الحدوث فى قبول التاثير اذ قد اجبنا
عن ابطال اعتبار الحدوث بما سبق وههنا بحث وهو ان القدم اذا لم يقبل التاثير اصلا كان قبوله
موقوفا على انتفاء القدم الذى هو الحدوث فى الموجودات فيكون شرطا له بلا شبهة واما الجواب
عن ذلك الابطال فقد عرفت ما فيه وعن الرابعة انا نختار انه اى الواجب تعالى مستجمع فى الازل
لشرايط الفاعلية لكنه فاعل مختار فله تاخير الفعل الى اى وقت شاء فلا يلزم قدم اثره انما يلزم ذلك
ان لو كان موجبا بالذات وهو ممنوع وعن الخامسة ان استناد العدم الى العدم وان كان جاريا على الالسنة
من ان عدم المعلول لعدم العلة لكن هذا الاستناد امر وهمى لا حقيقة له فى الخارج فلا يلزم من
جواز استناد العدم المستمر الى العدم المستمر استنادا وهميا جواز استناد الوجود المستمر الى الوجود
المستمر استنادا حقيقيا وكلامنا فى هذا الاستناد لان القدم من عوارض الوجود دون العدم وعن
السادسة مثله وهو ان تقال الاربعة من الاعداد التى لا وجود لها وكذا زوجيتها ايضا من الاعتبارات

منه الفعلية فاستنادها الى ذات الاربعه استناد وهمى لاحقيقه له فى الخارج فلا يلزم من جواز هذا الاستناد
ادعا جواز الاستناد الحقيقى دائما وثانيهما اى ثانى الامرين من مباحث القديم انه يوصف به اى بالقدم
ذات الله تعالى اتفاقا من الحكماء واهل الملة ويوصف به ايضا صفاته عند الاشاعرة ومن يحذو حذوهم
فانهم اجمعوا على ان الله سبحانه صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته واما المعتزلة فانكروه لفظا اى انكروا كلمة
ان يوصف بالقدم ما سوى الله سواء كان صفة له او لم يكن انكارا بحسب اللفظ لكن قالوا به معنى فانهم اثبتوا الهم لو اى
لله احوالا اربعه لا اول لها هى الوجود والحيوه والعلم والقدره اى الموجودية والحيية والعالمية والقادرية
فانها احوال ثابتة لله سبحانه ازلا واثبت ابو هاشم منهم حالة خامسة وهى علة للاربعة المذكورة ومميزة
للذات اى لذاته تعالى عن ساير الذوات المساوية له فى الذاتية هى الالوهية فقد اثبتوا مع الله فى الازل امورا
كثيرة فلزمهم تعدد القدماء مع تحاشيهم عن اطلاق القديم على غير الله كذا قال الامام الرازى وفيه نظر لان
العدم موجود لا اول له وهذه الامور التى اثبتوها احوال لا توصف عندهم بالوجود فلا يكون قديمة الا
ان يراد بالقديم ثابت لا اول له لكن الكلام فى المعنى المشهور وايضا انما يلزم هذا من اثبت منهم الحال دون
من اعدامهم احتج المعتزلة على نفى الصفات القديمه التى اثبتها الاشاعرة بان القول بقدماء متعددة كفر اجماعا
والنصارى انما كفروا لما اثبتوا مع ذاته تعالى صفات اى اوصافا ثلثة قديمة فسموها اقانيم وهى بمعنى
الاصول واحدها اقنوم قال الجوهرى واحسبها رومية هى العلم والوجود والحيوه وعبروا عن الوجود
بالاب وعن الحيوه بروح القدس وعن العلم بالكلمة وقد وقع فى بعض النسخ القدره بدل الوجود و
هو سهو فكيف لا يكفر من اثبت سبعة من الاوصاف القديمة المشهورة مع ذاته تعالى او اكثر كما اذا
ضم اليها التكوين او غيره من الصفات الوجوديه التى اختلف فيها كالبقاء واليد وغيرهما والجواب
انهم اى النصارى انما كفروا لانهم اثبتوها اى الاقانيم المذكوره ذوات لا صفات وان تحاشوا
عن التسميه بالذوات وسموها صفات فانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم وهو الكلمه الى المسيح و
المستقل بالانتقال لا يكون الا ذاتا واثبات المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر اجماعا دون اثبات
الصفات القديمه فى ذات واحدة وايضا انما كفرهم الله تعالى بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث
ثلثة لاثباتهم الهة ثلثة كما يدل عليه قوله عقيبه وما من اله الا اله واحد فمن اثبت صفات متعددة
لاله واحد لا يكون كفرا وسيأتيك فى بحث الصفات القائمة بذاته تعالى تتمه لهذا الكلام واما غير ذات
الله وصفاته فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين لان ما سوى الله مخلوق وكل مخلوق حادث عندهم
وجوزه الحكماء اذ قالوا العالم قديم على التفصيل الذى ستطلع عليه فى البحث عن حدوث العالم واثبت الحرنانيون
من المجوس وهم فرقة منهم منسوبة الى رجل يقال له حرنان قدماء خمسة اثنان منها عالمان حيان
والاولى كما فى المحصل اثنان حيان فاعلان وهما البارى والنفس اما البارى فهو قديم وحى و فاعل
لهذا العالم واما النفس والمراد بها ما يكون مبدأ للحيوة وهى الارواح البشرية والسماوية فهى حية
لذاتها وقديمة ايضا اذ لو كانت حادثة لكانت مادته وفاعله فى الاجسام التى تعلقت بها تعلق
التدبير والتصرف وثلثة لا عالمة ولا حية ولا فاعلة بل واحد منها منفعل واثنان لا فاعلان ولا
منفعلان هى الهيولى والفضاء والدهر فالهيولى قديمة والا احتاجت الى هيولى اخرى وهى
منفعلة بقبول الصور فلا تكون فاعلة والا كانت مع بساطتها قابلة وفاعلة معا وليست بحية
وهو ظاهر والمراد بالفضاء هو الخلاء ولو لم يكن قديما لارتفع الامتياز عن الجهات ولا يتميز جهة اليمين

عن جهة اليسار ولا جهة الفوق عن التحت وذلك امر غير معقول والدهر هو الزمان ولا يتصور تقدم عدمه
على وجوده لانه تقدم زمانى فيجتمع وجوده مع عدمه وهذان اعنى الخلاء والزمان لا فاعلان ولا منفعلان قال
الامام الرازى كان هذا المذهب مستورا فيما بين المذاهب فاظهره ابن زكريا الطبيب الرازى واظهره
وعمل فيه كما باسمه بالقول فى القدماء الخمسة وسنقف على ما خذهم فى اثناء ما يرد عليك فى الكتاب وقد
اشرنا نحن الى ذلك اشارة خفيفة المقصد السادس فى ابحاث الحدوث وهى ايضا راجعة
الى امرين احدهما ان الحادث هو المسبوق بالعدم اى يكون عدمه قبل وجوده فيكون له اى لوجوده
اول هو اى الحادث معدوم قبله اى قبل ذلك الاول وهذا هو المسمى بالحادث الزمانى ويقابله القديم
الزمانى وقيل هو المسبوق بالغير سبقا ذاتيا سواء كان هناك سبق زمانى اولا وهو المسمى بالحادث الذاتى
وبازائه القديم الذاتى فيكون الحادث بالتفسير الثانى اعم منه بالتفسير الاول اذ المعلول القديم بحسب الزمان
ان ثبت كان حادثا بهذا المعنى الثانى لان كل معلول مسبوق بغيره الذى هو علته سبقا ذاتيا دون المعنى الاول
قال الحكماء فى اثبات الحدوث الذاتى الممكن لذاته غير مقتض للوجود ولغيره مقتض له وما بالذات مقدم بالذات
على ما بالغير لان ارتفاع حال الشى بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع ما للذات بحسب
الغير واما ارتفاع ماله بحسب غيره فلا يقتضى ارتفاع حاله بحسب ذاته فيتقدم ما بالذات على ما بالغير تقدم
الواحد على الاثنين فاذن لا وجوده اى عدمه متقدم على وجوده تقدما بالذات وهو اعنى تقدم العدم على
الوجود بالذات هو الحدوث الذاتى ويظهر من هذا الكلام ان الحدوث الذاتى عندهم هو مسبوقية الوجود بالعدم
ايضا كالحدوث الزمانى الا ان السبق فى الذاتى بالذات وفى الزمانى بالزمان وقد صرح بذلك بعض الفضلاء لكنه
مشكل جدا فان العدم لا تقدم له بالذات على الوجود والا كان علة له او جزء العلة ولا يتصور ذلك فى الممكنات
المستمرة الوجود فى الازل عندهم مع كونها محدثة حدوثا ذاتيا ويرد عليه اى على الدليل الذى ذكروه ان
عدم اقتضاء الوجود وان كان امرا ثابتا للممكن بحسب ذاته لكنه لا يوجب اقتضاء اى اقتضاء الممكن لذاته
العدم ليكون عدمه سابقا على وجوده سبقا ذاتيا كما زعموه نعم لا اقتضاء الوجود والعدم لكونه مستندا الى
ذات الممكن سابق على اقتضاء الوجود لكونه مستندا الى غيره فان جعل مسبوقيه استحقاق الوجود بلا استحقاقه
حدوثا ذاتيا كما فعله الامام الرازى صح ان ثبت ان ما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير لكنه منظور فيه
لان غاية ما ذكروه فى اثباته ان ارتفاع الاول يستلزم ارتفاع الثانى دون عكس وليس يلزم منه تقدم
الاول على الثانى الا اذا ثبت ان ارتفاعه سبب لارتفاعه ولم يثبت ذلك بما ذكروه وعلى تقدير ثبوته
انما يصح هذا اذا قلنا الوجود غير الماهية فى الممكنات حتى يتصور هناك ان لا اقتضاء ما الوجود مقدم
على اقتضائه اذ لو كان الوجود عينها لم يتصور ذلك اصلا نكتة الحدوث لا يعقل الا بسبق امر عليه اى على
الحادث لان الحدوث مسبوقيه وجود الشى فلا يعقل الا بامر سابق عليه فهو اى ذلك السابق اما عدمه
الذى يمتنع اجتماعه مع اللاحق او امر آخر يمكن اجتماعه معه وانما خلق تفسيره نظرا اليه اى الى ذلك
الامر فاذا اعتبر تقدم العدم كان الحدوث زمانيا لامتناع اجتماع المتقدم والمتاخر واذا اعتبر تقدم غير
العدم وهو العلة كان الحدوث ذاتيا شاملا للممكنات باسرها اتفاقا لان كل ممكن مسبوق بعلته سبقا يجامع
فيه السابق اللاحق ويكون القدم الذاتى مختصا بالواجب تعالى وثانيهما اى ثانى ابحاث الحدوث انه قال الحكماء
الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم وهو الحدوث الزمانى يستدعى مادة اى محلا اما موضوعا ان كان الحادث
عرضا واما هيولى ان كان الحادث صورة واما جسما يتعلق به الحادث ان كان الحادث نفسا وقد يفسر المادة

بالهيولى وجودها لان الموضوع والمتعلق مشتملا عليها ومدة اى زمانا اما المادة فلانه اى الحادث قبل وجوده ممكن

وهيولى الامكان امر وجودى لما مر من ادلة وجوده من بابه يستدعى محلا لامتناع قيام الامكان بنفسه موجودا

اذ يستحيل قيام الصفة الوجودية بالمعدوم وليس ذلك المحل نفسه اى نفس ذلك الحادث الممكن اذ لا يوجد قبل وجوده

فكيف يتصور كونه نفس ذلك المحل الموجود قبله حتى يقوم به امكانه ولا امرا منفصلا عن الحادث بالكلية لا تعلق له به

اصلا فانه لا يصلح ان يكون محلا لامكانه قطعا ولا امرا متعلقا به اذا كان منفصلا عنه ومباينا له فى الوجود لان صفة

الشىء لا تقوم بما يباينه كقدرة القادر مثلا اى كالفاعل القادر على ما توهمه بعضهم من ان معنى امكان الشىء

قبل وجوده هو صحة اقتدار القادر عليه فانها اى القدرة بل صحتها معللة بالامكان اذ يقال صح من القادر

ايجاد الممكن ولم يصح منه ايجاد الممتنع فان سئل لماذا كان الامر كذلك واجيب بان ذلك لان الممكن فى نفسه صحيح

الوجود دون الممتنع كان كلاما مقبولا ولولا ان الصحة العائدة الى ذات المقدور وهى الامكان مغايرة للصحة العائدة

الى القادر لكان هذا تعليلا للشىء بنفسه متاخرة عنه لتاخر المعلول عن علته وايضا امكان الشىء صفة له فى نفسه لا

بالقياس الى الفاعل وصحة الاقتدار عليه مقيسة الى الفاعل فلا يكون احدهما عين الاخر واذ قد ثبت ان الامكانه

محلا ليس نفسه ولا امرا منفصلا عنه مباينا له فهو اى ذلك المحل امر متصل به اى بالحادث اتصالا تاما حتى يصح

قيام امكانه به وهو المادة ولا بد ان يكون قديما عندهم والا احتاجت الى مادة اخرى وفى المباحث المشرقية ان ذلك

الحادث تارة يوجد عن تلك المادة كالاعراض وتارة يوجد فيها كالصور وتارة يوجد معها كالنفوس الناطقة فان قيل

الامكان امر اعتبارى كما سبق وانتم معترفون به والامور الاعتبارية لا تستدعى محلا موجودا فكيف يستدلون

بثبوت الامكان قبل وجود الحادث على محل موجود يقوم به امكانه قلنا المراد بهذا الامكان الذى يستدل به

على وجود محله هو الامكان الاستعدادى وانه غير الامكان الذاتى لان الامكان الذاتى امر اعتبارى يعقل للشىء

عند انتساب ماهيته الى الوجود وهو لازم لماهية الممكن قائم بها يستحيل انفكاكه عنها كما مر ولا يتصور فيه تفاوت

بالقوة والضعف والقرب والبعد اصلا بخلاف الامكان الاستعدادى فانه امر موجود من مقولة الكيف قائم بمحل

الشىء الذى ينسب اليه الامكان لا به وغير لازم له وقابل للتفاوت ثم ان ظاهر عبارتهم يوهم الاستدلال

بالامكان الذاتى فاراد توضيح المراد فقال وتحقيقه اى تحقيق كلامهم فى هذا المقام ان الممكن ان كفى فى صدوره

عن الواجب تعالى امكانه الذاتى اللازم لماهيته دام بدوامه لان الواجب تام فى فاعليته لا قصور فى فيضه ولا

بخل هناك ولا تفاوت الا من جهة القابل فاذا فرض ان امكانه الذاتى كاف فى قبول الفيض لم يتصور تخلفه عنه

فكان دائم الوجود بدوام الواجب كالمعلول الاول وان لم يكف امكانه الذاتى فى الصدور احتاج الى شرط

به يفيض الوجود من الواجب عليه فان كان ذلك الشرط قديما دام الممكن ايضا بدوام الواجب وشرطه القديم

فلا يتصور ان يكون الممكن الصادر من الواجب على احد هذين الوجهين حادثا وان كان ذلك الشرط حادثا كان الممكن

المتوقف عليه حادثا بالضرورة لكن لما كان ذلك الشرط حادثا احتاج الى حادث اخر اذ لو لم يتوقف ذلك الشرط على

شرط اخر اصلا او كان شرطه قديما لم يكن هو حادثا وذلك الشرط الاخر الحادث محتاج ايضا الى حادث ثالث قبله وهلم

جرا فيتوقف كل حادث على حادث الى ما لا نهاية له فهى اى تلك الحوادث المترتبة اما موجودة معا وانه باطل

لما سيأتى من برهان التطبيق الدال على استحالة التسلسل فى الامور المترتبة طبعا او وضعا مع كونها موجودة معا

ولان ذلك المجموع المركب من تلك الحوادث الموجودة على الاجتماع يحتاج لكونه حادثا الى شرط اخر حادث

ايضا لما عرفت فيكون ذلك الشرط الاخر الحادث داخلا فى المجموع لانه من جملة الحوادث المترتبة وقد اخذ

مجموعا بحيث لا يشذ عنه شىء خارجا عن ذلك المجموع ايضا لكونه شرطا له سابقا عليه وانه محال و

اما متعاقبة فى الوجود بعضها

عقيب

عقيب بعض ولا بد له اى لذلك المجموع من محل يختص به اى بالحادث المفروض اولا والا وان لم يتعلق ذلك

المجموع بمحل كذلك كان اختصاصه اى اختصاص مجموع الحوادث بحادث دون حادث ترجيحا بلا مرجح فانه آخر

اذا لم يتعلق المجموع بمحل اصلا او تعلق بمحل لا اختصاص له بحادث معين كان نسبته الى حادث معين كنسبته

الى غيره فلم يكن حدوث احدهما من المبدأ بتوسط ذلك المجموع اولى من حدوث غيره به فالقول له اى لذلك

المحل استعدادات متعاقبة كل واحد منها مسبوق بآخر لا الى نهاية وكل سابق من تلك الاستعدادات

شرط للاحق وان كانا بحيث لا يجتمعان معا فى الوجود ومقرب للعلة الموجبة القديمة الى المعلول المعين

بعد تبعدها عنه ومقرب لذلك المعلول الى الوجود ومبعد له عن العدم فان المعلول الحادث اذا توقف على

ما لا يتناهى من الحوادث المتعاقبة السابقة عليه فخروج كل واحد منها الى الوجود يقرب الفاعل

القديم الى التاثير فى ذلك الحادث تقريبا متدرجا حتى يصل النوبة اليه فيوجد وهو اى هذا الا

ستعداد الحاصل لمحل ذلك الحادث هو المسمى بالامكان الاستعدادى لذلك الحادث وانه امر موجود

لتفاوته بالقرب والبعد والقوة والضعف فان استعداد النطفة للانسان اقرب واقوى من استعداد

العناصر له ولا يتصور التفاوت فى القرب والبعد والقوة والضعف فى العدم الصرف والنفى المحض فاذن هو امر

وجودى ومحله الموجود ايضا هو المادة وهذا الاستدلال الذى هو بالامكان الاستعدادى مبنى على اصلهم الفاسد

وهو نفى القادر المختار والقول بالايجاب بناء على ان المبدأ عام الفيض بالنسبة الى جميع الممكنات فلا يخص

ايجاده بعض دون بعض الا لاختلاف الاستعدادات القوابل وسنبين ان المبدأ مختار يفعل ما يشاء بمجرد ارادته

ومنهم من اختار ان الامكان الذى استدل به لا وجود له فى الخارج وقال الامكان امر عقلى يتعلق بشىء خارجى من

حيث تعلقه بالشىء الخارجى ليس هو موجودا فى الخارج اذ ليس لنا فى الخارج شىء هو امكان بل هو امكان

وجود فى الخارج ولتعلقه بذلك الشىء يدل على وجود ذلك الشىء فى الخارج وهو موضوعه وفيه بحث

لان تعلقه بذلك الشىء الذى هو موضوعه تعلق ذهنى لا خارجى فلا يدل على وجوده فى الخارج واما

المدة فلوجهين الاول ان من الاستعدادات المتعاقبة على المادة بعضها مقدم على بعض تقدما

لا يجامع المتقدم فيه المتاخر وهو التقدم الزمانى فيكون المتقدم فى زمان سابق على وجود الحادث وهو

المطلوب وانما لم يجب عن هذا الوجه لابتنائه على الاستعدادات المتعاقبة الى غير النهاية وقد عرفت

بطلانها وقد يجاب ايضا بان هذا التقدم ثابت بين اجزاء الزمان وليس للزمان زمان وربما فقضوا

عن هذا الجواب بان القبلية والبعدية اللتين لا يجامع فيهما القبل البعد عارضتان للزمان بالذات

ولغيره بواسطته الا يرى انه اذا قيل ولادة زيد مثلا متقدمة على ولادة عمرو اتجه ان يقال لما

ذا فاذا اجيب بان تلك كانت فى خلافة فلان وهذه فى خلافة شخص اخر وتلك الخلافة متقدمة

على هذه اتجه السؤال ايضا فاذا قيل خلافة فلان كانت فى العام الاول وخلافة غيره فى مثل السنة لم

يتجه ان يقال لم كان العام الاول متقدما على مثل السنة وعلى هذا فاذا كان كل واحد من المتقدم والمتاخر

نفس الزمان فذاك والا فلا بد من زمان يقارن كلا من المتقدم والمتاخر الوجه الثانى ان عدم

الحادث متقدم على وجوده ضرورة اذ لا معنى للحادث الا ما يتقدم وجوده عدمه والتقدم ليس

نفس وجوده لعروضه للعدم ويستحيل ان يكون وجود الشىء عارضا لعدمه ولا نفس عدمه لان العدم قبل

ولا نفس اى قبل الوجود كالعدم بعده اى بعد الوجود فى كونه نفس العدم وليس قبل كبعد لانهما متمايزان

بالقبلية والبعدية ولا شك انما به الامتياز التقدم غير ما به الاشتراك اعنى نفس العدم فاذن هو اى التقدم امر زايد

على وجوده صح

اعنى صح

بعد وجوده

الحادث وعدمه وهو موجود في الخارج لانه نقيض اللاتقدم العدمي لصدقه على الممتنعات وليس امرا مستقلا
بذاته بل لابد له من محل موجود يقوم به ويكون معروضا له بالذات وهو الزمان المقارن لعدم الحادث وجوابه
انا نمنع كون التقدم امرا وجوديا فانه يعرض للعدم كما اعترفت به حيث قلت عدم الحادث متقدم على وجوده
والوجودي لا يعرض للعدم بالضرورة وكونه نقيض اللاتقدم لا يقتضي كونه موجودا خارجيا بل هو امر عدمي
فلا يقتضي معروضا موجودا في الخارج ولما امكن ان يقال كون التقدم امرا ثبوتيا مما يشهد به البديهة اجاب
بقوله والحاكم بثبوته اي بثبوت التقدم في نفسه هو الوهم ببديهته دون العقل وحكمه في المعقولات الصرفة مردود
كما في تحيز الباري فان الوهم يحكم ببديهته ان كل موجود قائم بذاته فهو متحيز ومخصوص بجهة وكما في كون
كل مرئي مقابلا للرائي او في حكمه كما في الامور المشاهدة في المرآة وهذان الحكمان باطلان لان الباري تعالى
ليس بمتحيز اصلا وهو مرئي في الدار الآخرة بدون المقابلة وما في حكمها فكذا حكمه على التقدم بانه موجود
باطل فان قلت هب ان القبلية واللاقبلية عدميتان لكن الحكم باتصاف الاشياء بهما حكم صحيح يشهد به
بديهة العقل فلا بد لهما من معروض ذاتي هو الزمان قلت هذا مسلم لكن لا يلزم منه وجود ذلك المعروض
في الخارج بل جاز ان يكون امرا عقليا معروضا في نفس الامر لما هو اعتباري المرصد الرابع في الوحدة
والكثرة فانهما من الامور العامة العارضة للموجودات الخارجية والذهنية وفيه مقاصد الاول الوحدة
تساوق الوجود اي تساويه فكل ما له وحدة فهو موجود ما وكل موجود له وحدة في الجملة حتى الكثير الذي
هو ابعد الاشياء عن الاتصاف بالوحدة فان العشرة المخصوصة مثلا عشرة واحدة من العشرات وهو اي اتصال
الكثير بالوحدة لا يمنع تقابلهما اي تقابل الوحدة والكثرة فانهما لم يعرضا لشيء واحد نعم عرض الوحدة للكثرة
لا للكثير الذي عرض له الكثرة ولا استحالة في عروض احد المتقابلين للآخر غاية الامر عروضه لمعروض الآخر
فالعشرية عارضة للجسم مثلا والوحدة عارضة للعشرية فلم يتحدا في الموضوع حتى يكون ذلك مانعا من تقابلهما
فان قلت فعلى هذا لا يصح ان كل ما هو موجود فله وحدة فان الكثير موجود ولم يعرض له وحدة كما اعترفتم به
قلت المراد من عروض الوحدة للكثرة انها عارضة لذات الكثير مع ملاحظة صفة الكثرة بخلاف الكثرة فانها عارضة
لتلك الذات بلا ملاحظة كثرة ونقول بعبارة اخرى ذات الكثير من حيث التفصيل معروضة للكثرة ومن حيث الاجمال معروضة
للوحدة ولا استحالة في عروض المتقابلين لشيء واحد من جهتين ولنا ان نقول الوحدة عارضة للكثرة بالذات وللكثير
بالعرض ولاجل ذلك التساوق الذي بينهما ظن بعضهم انها اي الوحدة نفس الوجود فيكون الوحدة الشخصية
نفس الوجود الشخصي الثابت لكل موجود معين ويبطله انه لو كان الوجود الشخصي نفس الوحدة
الشخصية لكان التفريق الواقع في الجسم الواحد اعداما لذلك الجسم المتشخص وايجادا لجسمين اخرين
اذ بالتفريق بطل الوحدة المخصوصة فبطل الوجود المخصوص وانه اي كون التفريق اعداما
باطل اذ ليس شق البعوضة بابرة البحر الاخضر اعداما له وايجادا لبحرين آخرين والمجوز لذلك
بناء على انه مجرد استبعاد لا ينافي الجواز العقلي مكابر لمقتضى عقله لا يخاطب ولا يناظر واما مجوزه فاذا صح
من جوزه بناء على ان الصورة الجسمية هوية متصلة في حد ذاتها واذا ورد عليها الانفصال زالت تلك
الهوية الاتصالية ووجدت هويتان اخريان اتصاليتان والموجود في الحالين معا هو الهيولى التي
لا اتصال لها في نفسها ولا انفصال بل تجامع كلا منهما وهي هي وهذا الدليل بعينه يدل على ان الوحدة
ليست عين التشخص فان الجسم البسيط الواحد اذا جزئ زالت وحدته دون هويته الشخصية
والا كان التفريق اعداما ويدل عليه ايضا ان الامور الكلية موصوفة بالوحدة دون التشخص وايضا

فالوجود

فالوجود جامع الكثرة والوحدة لا جامعها ومعنى ذلك ما فصله بقوله فالكثير من حيث هو كثير اي من حيث دليل صح
تلاحظ كثرته وتفصيله موجود ليس من هذه الحيثية بواحد وذلك التغاير اذ لو كانا متحدين لكان اذا صدق
احدهما على شيء من جهة صدق عليه الآخر من تلك الجهة وهي اي الوحدة مغايرة للماهية زائدة عليها لانها
اي الماهية من حيث هي يقبل الكثرة واذا اخذت مع الوحدة تارة باهما فلا يكون الوحدة نفسها ولا جزءها
على قياس ما مر في بحث الوجود والكثرة ايضا غير الماهية بل زائدة عليها لمثل ذلك فان الماهية كالانسانية
مثلا من حيث هي قابلة للوحدة واذا اخذت مع الكثرة مفصلة كانت آبية عنها والكثرة غير الوجود والا
يلزم كون الجمع اعداما فانه اذا جمع اجسام كمياه في ظروف متعددة وجعلت في ظرف واحد فقد زالت
كثرتها التي هي وجودها فرضا فيلزم اعدام تلك الاجسام وايجاد جسم واحد وانه باطل والمجوز مكابر وانما لم
يعرض لتعريف الوحدة والكثرة لانهما بديهيتان بمثل ما مر في الوجود فان تصور الوحدة جزء من تصور وحدتي
المتصورة بالضرورة وايضا فان كل احد يعلم انه واحد لا كسب منه وكان في التصريح بمساوقة الوحدة
للوجود نوع اشعار ببداهتها على قياس بداهته وقس حال الكثرة على حال الوحدة وقد يقال الوحدة اعرف
عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال من الوحدة فان النفس تدرك اولا جزئيات ترتسم صورها
في آلاتها ثم تنتزع من تلك الجزئيات المتكثرة صورة كلية واحدة ترتسم في العقل اي في ذات النفس فالوحدة
عارضة لما هو حاصل في النفس والكثرة عارضة لما هو في آلاته والمدرك للكل هو النفس ليس الا فاذا
اعتبرت من حيث انها مدركة بذاتها كان العارض لما ارتسم فيها اظهر عندها من العارض لما ارتسم في آلاتها
واذا اعتبرت من حيث انها مدركة بالآلات انعكس الحال في العارضين سواء اخذا كليين او جزئيين قالوا
فيجوز التنبيه على معنى كل من الوحدة والكثرة بصاحبتها الا ان الوحدة لما كانت مبدأ للكثرة ومنها وجودها
كان التنبيه عليها بالوحدة اولى من العكس بل لا يبعد ان يقال تعريف الكثرة بها تعريف حقيقي المقصد
الثاني قد اختلف في وجودهما فاثبته الحكماء وانكره المتكلمون وقد اطلعت انت فيما مر على الماخذ
من الجانبين فيقال من جانب المثبت الوحدة جزء من الواحد الموجود في الخارج فيكون موجودة فيه
وايضا لو كانت عدمية لم يتحقق الا باعتبار العقل فلا يكون الواحد واحدا في نفسه وايضا هي نقيض
اللاوحدة العدمية وايضا لا فرق بين وحدته لا وبين لا وحدة له وقد عرفت اجوبتها ايضا
وقس حال الكثرة عليها ويقال من جانب النافي لو وجدت الوحدة لشاركت الوحدات
في الوحدة وامتازت عنها بخصوصية فللوحدة وحدة اخرى وايضا لو كانت موجودة
لتوقف انضمامها الى الماهية على كونها واحدة لامتناع عروض الوحدة للمتصف بالكثرة واذا
كانت الوحدة عدمية كانت الكثرة المركبة منها كذلك وايضا يمكن اجراء الدليلين فيها وقد تقدم
جوابها وتخص الوحدة بمنا دليل دال على كونها وجودية هو انه لو كانت الوحدة عدما لكان عدم
الكثرة التي تقابلها لامتناع ان يكون عدما مطلقا او عدما لشيء آخر لا يقابله واذا كانت عدما للكثرة
والكثرة اما وجودية والوحدة جزؤها فيكون الوحدة ايضا موجودة على تقدير كونها معدومة
وهذا خلف مع انه المطلوب واما عدمية فيكون الوحدة عدما للعدم فيكون ثبوتية وهذا قريب
مما نقله عن الامام الرازي في باب التعين والجواب عنه ما سبق هناك بعينه المقصد الثالث
بين الوحدة والكثرة مقابلة قطعا اذ لا يجوز اجتماعهما في شيء واحد من جهة واحدة لكن

مقابله الوحده والكثره ليست ذاتيه اى ليس بين ذاتيهما تقابل لانهما لا تعرضان لموضوع واحد بالتشخص اى ليستا منسوبتين بالعروض الى موضوع واحد شخص واتحاد الموضوع معتبر في التقابل بين مطلقا لان التقابل هو امتناع اجتماع شيئين في موضوع واحد من جهة واحدة ومعنى ذلك ان العقل اذا لاحظهما وقاسهما الى موضوع واحد شخصى جوز بمجرد ملاحظتها ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل البدل دون الاجتماع من جهة واحدة لكن ربما امتنع ثبوت احدهما له بسبب يعين الاخر فيه لامر من خارج وليس الحال في الوحدة والكثرة كذلك لان موضوع الوحدة جزء لموضوع الكثرة كان الوحدة جزءا لها ولان الوحدة متقدمة وجوبا على الكثرة لانها مبداء لها وجزء منها فلا يكون الوحدة مضايفة للكثرة لان المتضايفين متكافيان لا تقدم لاحدهما على الاخر وجودا ولا تعقلا وايضا يمكن تعقل الوحدة بدون الكثرة فلا تضايف ولا تضاد لها اذ ليس احد الضدين متقدما على الاخر وجوبا والوحدة مقومة للكثرة فلا يكون الوحدة عدما لها فلا يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ولا السلب والايجاب لان احدهما لا يقوم الاخر ولا ضد ايضا لان احد الضدين لا يقوم ضده وانما جعل التقدم اللازم من التقوم دليلا على نفي التضايف والتضاد لان دلالة التقدم على نفي التضايف ظاهرة جدا ويقرب منها دلالته على نفي التضاد بخلاف القسمين الباقيين فان تعقل الملكة متقدم على تعقل العدم وكذا تعقل الايجاب متقدم على تعقل السلب وجعل التقوم دالا على نفي ما عدا التضايف لظهور دلالته عليه واما دلالته على نفي التضايف فانما تظهر اذا لوحظ استلزامه التقدم واذا لم يكن بين ذاتي الوحدة والكثرة شيء من الاقسام الاربعة التي للتقابل لم يكن بينهما تقابل بالذات بل بينهما مقابلة بالعرض وذلك لاضافة عرضت لهما وهي المكيالية والمكيلية فان الواحد اى الوحدة مكيال للعدد وعادّ له بمعنى انه اذا اسقطت الوحدة منه مرة بعد اخرى فني بالكلية والعدد مكيل بالوحدة ومعدود بها والشيء من حيث انه مكيال لا يكون مكيلا وبالعكس فلذلك لم يجز ان يكون الشيء واحدا وكثيرا معا من جهة واحدة والا كانت مكيالا من حيث انه مكيل وهو ممتنع لان المكيالية والمكيلية متضايفان فبين الوحدة والكثرة تقابل التضايف بالعرض وبين عارضيهما تقابل التضايف بالذات وكذا نقول الوحدة علة والكثرة معلولة لها والعلية والمعلولية من الامور المتضايفة قال المص واعلم انهم عرفوا الوحدة بكون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور تشاركه في الحقيقة سواء لم ينقسم اصلا كالنقطة مثلا او انقسم الى ما يخالفه في الحقيقة كزيد المنقسم الى اعضائه وعرفوا الكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم الى امور تشاركه في الحقيقة كفردين او افراد من نوع واحد ولا يذهب عليك ان الكثرة المجتمعة من الامور المختلفة الحقائق كانسان وفرس وحمار داخلة في حد الوحدة وخارجة عن حد الكثرة فالاولى ان يقال الوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم والكثرة كونه بحيث ينقسم ولا يخفى ان تقابلهما اى تقابل المذكورين في تعريفي الوحدة والكثرة بالسلب والايجاب وانه اى تقابل السلب والايجاب تقابل بالذات فبين الوحدة والكثرة المعرفتين بهذين التعريفين تقابل بالذات لا بالعرض كما ذكروه الا ان يجعلا اى الوحدة والكثرة امرين يتبعهما ذلك المذكور في تعريفهما اذ ح جاز ان لا يكون تقابلهما بالذات ولكن لم يثبت كونهما امرين كذلك ولم يوجد في كلامهم ما يدل على ذلك وفيه نظر لان تقابل السلب والايجاب انما هو بين الانقسام وسلبه ولا شك ان كون الشيء بحيث لا ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم عدم الانقسام وكذا كونه بحيث ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام فان قلت في العبارة مسامحة والمقصود ان الوحدة عدم الانقسام قلت هذا على تقدير صحته في الوحدة لا يتاتى في الكثرة لان حقيقتها مركبة من الوحدات فاذا كانت الوحدة عدم

الانقسام كان حقيقة الكثرة مجموع عدمات انقسامات وذلك مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام وان كان مفهوم الانقسام لازما له ثم قال ولا يبعد انهم ارادوا بالكثير والواحد منه لا مفهوم الواحد والكثير يعني انه لا يبعد ان يكون مرادهم بقولهم لا تقابل بين الوحدة والكثرة بالذات انه لا تقابل بين الكثرة والوحدة التي هي جزؤها الا بالعرض من حيث المكيالية والمكيلية كما تقرر لا انه لا تقابل بالذات بين مفهومي الوحدة والكثرة وقد نقل عنه انه قال ان اعتبر التقابل بين مفهوميهما فهو تقابل ذاتي بالسلب والايجاب كما ذكر في الكتاب وان اعتبر بين ما صدقا عليه فاما ان يعتبر بين الكثرة والوحدة التي هي جزؤها فهو تقابل بالعرض كما هو المشهور وان اعتبر بين الكثرة والوحدة التي تطرا على موضوع الكثرة فتبطلها وتنفيها كالمياه المتعددة اذا صبت في جرة او بين الوحدة والكثرة الطارية على موضوع الوحدة النافية اياها كماء واحد صب في اوان متعددة فهو تقابل بالتضاد لان شان الضد اذا ورد على محل الاخر ان يبطله وينفيه وشان الوحدة والكثرة الواردتين على محل واحد كذلك لا نقول الوحدة اذا طرات لا تنفي الكثرة بالذات بل تبطل الوحدات المقومة لها ثم يلزم من ابطالها ابطال الكثرة بالعرض ومن شان الضد ان يبطل ضده بالذات لا بالعرض لانا نقول ابطال الوحدات المقومة عين ابطال الكثرة لان رفع الجزء هو رفع الكل بعينه بخلاف رفع اللازم فانه مستلزم لرفع الملزوم ولذلك امكن ان يتصور رفع اللازم مع بقاء الملزوم وان كان المتصور محالا ولم يمكن ان يتصور رفع الجزء مع بقاء الكل فان التصور هاهنا محال كالمتصور بحث وهو ان طريان الوحدة على موضوع الكثرة انما يتوهم اذا اجتمعت اشياء متعددة بحيث يحصل فيها واحد ح نقول ان كانت تلك الاشياء باقية باعيانها وقد تركب منها شيء واحد فالكثرة باقية في موضوعها الذي هو تلك الاشياء التي صارت اجزاء للمركب والوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع ولا ابطال للكثرة وان زالت تلك الاشياء التي كانت معروضة للمجموع من حيث هو مجموع ولا للكثرة وحصل شيء اخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد في الموضوع ايضا لان موضوع الكثرة هو ذلك الزائل ومعروض الوحدة هو هذا الحادث وقس على ذلك طريان الكثرة على موضوع الوحدة ثم التحقيق المفهوم من كلامهم هو ان الكثرة ملتئمة من الوحدات فان حقيقة الاثنين مثلا وحدتان فليس هناك شيء يعتبر فيها سوى الوحدتين واما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة خارج عنها واذا كان حقيقة الكثرة مركبة من حقيقة الوحدة لم يكن بين حقيقتيهما تقابل بالذات اصلا هذا هو مقصد القوم في هذا المقام لا ان بين مفهومي تعريفيهما تقابلا بالذات او بالعرض والقول بان التقابل بين الكثرة والوحدة الطارية احديهما على الاخرى المبطلة اياها تقابل التضاد باطل لما عرفت من عدم الاتحاد في الموضوع ولان الكلام في حقيقتيهما لا في افرادهما والوحدة المذكورة اعني الوحدة الطارية على موضوع الكثرة جزء من كثرة مركبة من وحدات كل واحدة منها طارية على موضوع كثرة مخصوصة ومبطلة اياها فلا يكون ذات هذه الوحدة مقابلة لماهية الكثرة ومن المتصلفين من قال الوحدة والكثرة ضدان اذ نحن لا نوجب بين الضدين غاية الخلاف مع ان الوحدة والكثرة مما يتباعدان جدا ولا نوجب ايضا امتناع تقوم احد الضدين بالاخر مع ان الوحدة المبطلة للكثرة ليست مقومة لها ولا نشترط ايضا في موضوع الضدين الوحدة الشخصية ثم زعم انا نعلم ان ذاتيهما مما يتقابلان جزما مع قطع النظر عن المكيالية والمكيلية وهو ايضا مردود بان ذلك الجزم منا انما هو لتبادر الذهن الى ان معروض الوحدة جزء لمعروض الكثرة فلا يكون الموصوف بهما شيئا واحدا وليس يلزم من ذلك تقابلهما وانما يكون ان

مراتب الاعداد

منقابلين بالذات اذا نسبهما العقل الى شى واحد وحكم بان حصول احدهما فيه مانع من حصول الاخر فتامل والله
الموفق المقصد الرابع مراتب الاعداد انواع متخالفة بالماهية فانها وان كانت مشاركة فى كونها كثرة لكنها متمايزة
بخصوصيات هى صورها النوعية وذلك لاختلافها باللوازم كالصمم والمنطقية والتركيب والاولية واختلاف اللوازم
يدل على اختلاف الملزومات فالعشرة مثلا يشارك ما عداها فى انها كثرة ويمتاز عنها بخصوصية كونها كثرة
مخصوصة وهى مبداء لوازمها ويتقوم كل عدد من انواع الاعداد بوحداته التى مبلغ جملتها ذلك النوع من العدد
وكل واحد من تلك الوحدات جزء لماهيته وليس لها جزء سوى الوحدات فما يقال من ان وحدات كل عدد
اجزاء مادية له فلا بد هناك من جزء صورى كلام ظاهرى بل الصواب ان المركب العددى هو عين مجموع
وحداته وهذا المجموع المخصوص منشاء الخواص واللوازم العددية وانه لا حاجة فى ذلك الى اعتبار هيئة عارضة للوحدات
بعد اجتماعها لا الاعداد اى ليس تقوم كل عدد بالاعداد التى فيه فالعشرة مثلا مجموع وحدات مبلغها ذلك
المذكور الذى هو العشرة اى حقيقة العشرة هى عشر وحدات مرة واحدة وقال ارسطو انها اى العشرة ليست ثلاثة
وسبعة ولا اربعة وستة ولا غير ذلك من الاعداد التى يتوهم تركبها منه لامكان تصور تركبها مع الغفلة عن هذه
الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحدة من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد
تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شئ من تلك الاعداد داخلا فى حقيقتها بل هى عشر مرة واحدة وربما
يستدل على ذلك بان تركب العشرة من الاثنين والثمانية ليس اولى من تركبها من الثلثة والسبعة او الاربعة والستة او
الخمسة والخمسة فان تركبت من بعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تركبت من الكل لزم استغناء الشئ عما هو ذاتى
له لان كل واحد منها كاف فى تقومها فتستغنى به عما عداه فان قلت جاز ان يكون كل واحد منها مقوما لها باعتبار
القدر المشترك بين جميعها اذ لا مدخل فى تقومها لخصوصياتها قلت القدر المشترك بينها الذى يفى بحقيقة
العشرة هو الوحدات فما ذكرته اعتراف بالمط نعم يرد عليه ما ينقض الدليل بان تركبها من الوحدات ايضا ليس اولى
من تركبها من تلك الاعداد فيلزم الترجيح بلا مرجح لان اشتمال تلك الاعداد على الوحدات لا يفيد ترجيحا ويجاب
بانه لما كفت الوحدات فى تحصل العشرة لم يكن لخصوصيات الاعداد المندرجة فيها مدخل فى تحصلها وهذا
بالحقيقة رجوع الى الاستدلال الاول المقصد الخامس فى اقسام الواحد وهو اى الواحد اما ان لا ينقسم
الى الجزئيات بان يكون تصوره مانعا من حمله على كثيرين وهو الواحد بالشخص او ينقسم الى الجزئيات بان لا يمنع تصوره
من الشركة وهو غيره اى غير الواحد بالشخص ويسمى واحدا لا بالشخص وانه اى الواحد لا بالشخص كثير له
جهة وحدة فهو واحد من وجه وكثير من وجه آخر اما الواحد بالشخص فان لم يقبل القسمة الى الاجزاء
اصلا فهو الواحد الحقيقى وهو اى الواحد الحقيقى ان لم يكن له مفهوم سوى انه لا ينقسم اى سوى مفهوم عدم
الانقسام فالوحدة الشخصية وان كان له مفهوم سوى ذلك فاما ذو وضع اى قابل للاشارة الحسية وهو النقطة
المشخصة او لا يكون ذا وضع وهو المفارق المشخص وان قبل الواحد بالشخص القسمة فاما ان ينقسم الى اجزاء
مقدارية متشابهة فى الحقيقة وهو الواحد بالاتصال فان كان قبوله القسمة الى تلك الاجزاء المتشابهة لذاته
فهو المقدار الشخصى القابل للقسمة الوهمية على راى من اثبت المقادير وان كان قبوله لا لذاته فهو الجسم
البسيط كالماء الواحد بالشخص المتصل على وجه لا يكون فيه مفصل اما حقيقة على راى نفاة الجزء واما
حسا على راى مثبته بل نقول هو ما يحل فيه المقدار كالصورة الجسمية والهيولى وما حل فى المقدار او
فى محل المقدار حلول سريان عند من يذهب هذه الامور او ينقسم الى اجزاء مقدارية مختلفة بالحقائق وهو
الواحد بالاجتماع كالشجر الواحد المتشخص فانه مركب من اجزاء مقدارية متخالفة الحقيقة بخلاف الجسم البسيط كالماء على

جماعر

القول

القول بالجزء فان اجزاءه وان كانت موجودة بالفعل مجتمعة لكنها متوافقة الحقيقة والواحد بالاتصال بعد القسمة
الانفكاكية واحد بالنوع فان الماء الواحد اذا جزئ كان هناك ماءان متحدان فى الحقيقة النوعية وواحد
بالموضوع اى بالمحل عند من يقول بالمادة فان تلك الاجزاء الحاصلة بالقسمة من شانها ان يتصل بعضها
ببعض ويحل فى مادة واحدة بخلاف اشخاص الناس اذ ليس من شانها الاتصال والاتحاد واما عند
من يقول بالجزء فالواحد بالاتصال بعد القسمة عنده واحد بالنوع دون الموضوع والتحقيق ان الواحد
بالاتصال الحقيقى انما يتصور على القول بنفى الجزء فان الاجزاء الموجودة بالفعل اذا اجتمعت واتصل بعضها
ببعض حتى يحصل منها مركب كان ذلك المركب واحدا بالاجتماع حقيقة سواء كانت تلك الاجزاء متشابهة
او متخالفة وانه اى الواحد بالاتصال يقال لمقدارين متلاقيين عند حد مشترك بينهما كالخطين المحيطين
بزاوية ويقال ايضا لجسمين يلزم من حركة كل منهما حركة الاخر وهو على انواع واولاها بالاتصال ما كان
الالتحام فيه طبيعيا كالمفاصل وهذا القسم شبيه جدا بالوحدة الاجتماعية واما الواحد لا بالشخص فقد
عرفت انه واحد من جهة كثير من جهة اخرى فجهة الوحدة فيه اما ذاتية للكثرة اى غير خارجة عنها وح فاما
تمام ماهيتها وهو الواحد بالنوع كالانسان بالنسبة الى افراده فيقال الانسان واحد نوعى وافراده واحدة
بالنوع او جزء منها فان كان ذلك الجزء تمام المشترك بين تلك الكثرة وغيرها فهو الواحد بالجنس اما قريبا
كالحيوان بالنسبة الى افراده واما بعيدا على اختلاف مراتبه كالجسم النامى والجسم والجوهر بالقياس
الى افرادها والا وان لم يكن ذلك الجزء تمام المشترك فالواحد بالفصل كالناطق مقيسا الى افراده واما
عارض اى يكون جهة الوحدة امرا عارضا للكثرة اى محمولا عليها خارجا عن ماهيتها وهو الواحد
بالعرض وذلك اما واحد بالموضوع ان كانت جهة الوحدة موضوعة بالطبع لتلك الكثرة كما يقال الضاحك
والكاتب واحد فى الانسانية فان الانسان عارض لهما بمعنى انه محمول عليهما خارج عن ماهيتهما وهو
موضوع لهما بالطبع او واحد بالمحمول ان كان جهة الوحدة محمولة بالطبع على تلك الكثرة كما يقال القطن والثلج
واحد فى البياض فان الابيض محمول عليهما طبعا وخارج عنهما او لا اى لا يكون جهة الوحدة ذاتية للكثرة
ولا امرا عرضيا لها وذلك بان لا يكون محمولا عليها اصلا كما يقال نسبة النفس الى البدن هو نسبة
الملك الى المدينة ومعناه ان للنفس تعلقا خاصا بالبدن بحسبه يتمكن من تدبيره والتصرف فيه دون
غيره من الابدان وكذا للملك تعلق خاص بمدينته وبحسب ذلك تدبيرها ويتصرف فيها دون غيرها
من المدائن فهذان التعلقان نسبتان متحدتان فى التدبير الذى ليس مقوما ولا عارضا لشئ منهما بل هو
عارض للنفس والملك فان المدبر انما يطلق حقيقة عليهما واذا اعتبرت الوحدة بين النفس والملك
فى التدبير كانت من قبيل الاتحاد فى العارض المحمول كاتحاد القطن والثلج فى البياض وان اعتبرت
بين النسبتين فى كونهما نسبة كانت جهة الوحدة ح اما مقومة لجهة الكثرة او عارضة لها وان
اعتبر اتحاد النسبتين فى كونهما منشا للتدبير مثلا كان ذلك اتحادا فى العارض المحمول وقد يسمى الواحد
الذى ليس جهة الوحدة فيه ذاتية ولا عرضية للكثرة الواحد بالنسبة وانت تعلم ان قول الواحد
على هذه الاقسام المذكورة انما هو بالتشكيك وتعلم ايضا اى اى هذه الاقسام اولى بمعنى الوحدة من
غيره اذ لا شك ان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو اولى من الواحد بالجنس
الذى هو اولى من الواحد بالفصل لان جنس الشئ ماهية له مقولة عليه فى جواب ما هو بحسب
الشركة دون الفصل والواحد بامر ذاتى اولى من الواحد بامر عرضى وهو اولى من الواحد بالنسبة

ثم الواحد الشخصي ان لم يقبل انقساما اصلا لا بحسب الاجزاء المقدارية ولا بحسب غيرها محمولة كانت او غير
محمولة وهو المسمى بالواحد الحقيقي اولى مما يقبل الانقسام بوجه ما والوحدة من اقسام الواحد الحقيقي اولى من غيرها
والواحد بالاتصال اولى من الواحد بالاجتماع واذا كان مقولية الوحدة على واحدات تلك الاقسام بالتشكيك فتكون
تلك الوحدات مختلفة بالحقيقة متشاركة في هذا العارض الذي هو مفهوم الوحدة مطلقا على قياس اختلاف
الوجودات الخاصة بالحقائق مع الاشتراك في العارض الذي هو الوجود المطلق فلا يجب اشتراكها
اي اشتراك الوحدات في الحكم فيجوز ان يبنى على ذلك ويقال منها ما هو وجودي كالوحدة الاتصالية
والاجتماعية على ما سيأتي ومنها ما هو اعتباري محض فلا يلزم من وجودية الوحدة تسلسل في الامور الموجودة
لجواز الانتهاء الى وحدة اعتبارية ولا يلزم من عدميتها في الجملة كونها اعتبارية على الاطلاق ومنها ما هو
زائد على ماهية الواحد كوحدة الانسان مثلا ومنها ما هو نفس الماهية كوحدة الوحدة فانها واحدة بذاتها
لا بوحدة زائدة عليها ومنها ما هو جزء ما اي يجوز كونها جزءا منها وكذلك سائر الاحكام فيقال مثلا جاز كونها
جوهرا في بعض وعرضا في بعض آخر فتنبه له اي لما ذكرناه من جواز اختلاف الوحدات في الاحكام فانه
ينفعك في مواضع متعددة المقصد السادس الوحدة تتنوع انواعا بحسب ما فيه ولكل نوع
منها اسم بحسبه بحسب الاصطلاح تسهيلا للتعبير عنها ففي النوع مماثلة فاذا قيل هما متماثلان كان معناه
انهما متفقان في الماهية النوعية وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم عددا كان او مقدارا
مساواة وفي الوضع موازاة ومحاذاة كشخصين تساويا في الوضع بالقياس الى ثالث وفي الاطراف مطابقة
كطاسين اطبق طرف احدهما على طرف الاخر وفي النسبة مناسبة كزيد وعمرو اذا تشاركا في بنوة بكر
المقصد السابع الاثنان هما الغيران اي الاثنينية تستلزم التغاير هذا هو المشهور الذي ذهب اليه
الجمهور فكل اثنين عندهم غيران كما ان كل غيرين اثنان اتفاقا وقال مشايخنا ليس كل اثنين بغيرين
بل الغيران موجودان جاز انفكاكهما في حيز او عدم فخرج بقيد الوجود الاعدام فانها لا توصف بالتغاير
عندهم بناء على ان الغيرية من الصفات الثبوتية فلا يتصف به عدمان ولا عدم ووجود وهذا اعم
من قوله اذ لا تمايز فيها ولابد في الغيرين من التمايز وذلك لاختصاصه بما يكون طرفاه عدميين فان قلت اليس
قد مر ان الاعدام متمايزة عند المتكلمين النافين للوجود الذهني قلت اجيب عن ذلك بان التمايز بينها انما
هو بحسب مفهوماتها دون ما صدقت هي عليه ولابد في الغيرين من التمايز بحسب ما صدقا عليه فتدبر
وخرج به الاحوال ايضا اذ لا ثبوت لها فلا يتصور اتصافها بالغيرية وكذا يلزم ان يخرج به اثنان احدهما
موجود والاخر معدوم وخرج بقيد جواز الانفكاك ما لا ينفك اي ما لا يجوز انفكاكهما كالصفة مع الموصوف
والجزء مع الكل فانه اي المذكور الذي هو الصفة والجزء لا هو ولا غيره اي ليس الصفة عين الموصوف ولا
الجزء عين الكل وهو ظاهر وليسا ايضا غير الموصوف وغير الكل اذ لا يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين
وهو معتبر عندهم في الغيرين وقولهم في حيز او عدم ليشمل المتحيز وغيره وكان الشيخ الاشعري قد عرف
الغيرين بانهما موجودان يصح عدم احدهما مع وجود الاخر فاعترض عليه بانا اذا فرضنا جسمين قديمين كانا
متغايرين بالضرورة مع انه لا يجوز عدم احدهما ووجود الاخر فان القدم ينافي العدم فغير التعريف الى
ما في الكتاب وهو المختار عند الاشاعرة قالوا دل الشرع والعرف واللغة على ان الجزء والكل ليسا غيرين
فانك اذا قلت ليس له علي غير عشرة يحكم عليك بلزوم الخمسة فلو كان الجزء غير الكل لما كان كذلك ورد عليه
بان المراد اما الخمسة فقط فلا نسلم الحكم بلزومها واما مع تمام آحاد العشرة فذلك هو العشرة نفسها وبان الغير

منها

منها محمول على عدد آخر فوق العشرة قالوا وكذا الحال في الصفة والموصوف فانك اذا قلت ليس في الدار
غير زيد وكان زيد العالم فيها فقد صدقت ولو كانت الصفة غير الموصوف لكنت كاذبا لان الآن المراد هيهنا
من افراد الانسان والا لزم ان لا يكون ثوب زيد غيره وهو باطل قطعا ولا يخفى عليك ان اسند لالهم بما
ذكروه يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة اللازمة بل القديمة بخلاف سواد الجسم مثلا فانه غيره قال
الآمدي ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وعامة الاصحاب الى ان الصفات ما هي عين الموصوف كالوجود ومنها ما هي
غيره وهي كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوهما ومنها
ما لا يقال انه عينه ولا غيره وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات
النفسية لله تعالى بناء على ان معنى المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه وعلى هذا فتلك الصفات
النفسانية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها غير الصفة الاخرى او غيرها واورد عليهم المضافان
كالابوة والبنوة والعلية المعلولية فانهما متغايران مع امتناع الانفكاك من الجانبين في العدم اذ لا يجوز
ان يعدم احدهما ويوجد الاخر وفي الحيز ايضا اذ ليسا متحيزين ولا يلزمهم فانهما غير موجودين لان النسب
والاضافات امور اعتبارية لا وجود لها عندهم لكن يرد عليهم الباري مع العالم لامتناع انفكاك العالم عن
الباري في العدم لاستحالة عدمه تعالى وفي الحيز ايضا لامتناع تحيزه تعالى والجواب عن هذا الايراد بجواز
انفكاك الباري عن العالم في الوجود بان يوجد الباري ويعدم العالم وح فقد انفك احدهما عن الاخر
في العدم وبجواز انفكاك العالم عن الباري في الحيز فان العالم متحيز ويستحيل ذلك على الباري فقد انفك
احدهما عن الاخر في الحيز ايضا والحاصل ان العالم يجوز عدمه وتحيزه ولا يجوز شيء منهما على الباري
فقد جاز الانفكاك بينهما من احد الجانبين في كل واحد من العدم والحيز مع ان جواز الانفكاك منه في العدم
فقط او الحيز فقط كان كافيا في دخولهما في الحد لانا نقول لو كفى الانفكاك من طرف في الاتصاف بالغيرية
لجاز انفكاك الموصوف عن صفته والجزء عن الكل في الوجود اي لكان جواز انفكاك الموصوف عن
صفته في الوجود بان يوجد الموصوف وتعدم الصفة كافيا في تغايرهما لانه جاز انفكاك
احدهما عن الاخر في العدم وكذا الحال اذا وجد الجزء وعدم الكل فانه قد انفك الكل ح عن الجزء في العدم
فيكون الصفة والموصوف وكذا الجزء والكل متغايرين وحيث كان الجواب السابق الذي ذكره الآمدي
مردودا بما ذكرناه فيقول في الجواب عن الايراد المراد جواز الانفكاك من الجانبين تعقلا لا وجودا
ومنهم من صرح به فقال الغيران هما اللذان يجوز العلم بكل منهما مع الجهل بالاخر ولا يمتنع تعقل
~~لا وجودا ومنهم من صرح به فقال الغيران هما اللذان يجوز العلم بكل منهما مع الجهل بالاخر ولا~~
يمتنع تعقل العالم والجزم بوجوده بدون تعقل الباري والجزم بوجوده ولذلك يحتاج في وجود
الباري بعد العلم بوجود العالم الى الاثبات بالبرهان وهذا الجواب انما يصح اذا عرف الغيران
بانهما موجودان يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين ثم يعترض بالباري والعالم فانه لا يجوز انفكاك العالم
عن الباري في الوجود فيجاب بان ليس المراد جواز الانفكاك من الجانبين في الوجود بل في التعقل ولا
خفاء في جواز انفكاك كل من العالم والصانع عن الاخر في التعقل واما اذا زيد في التعريف قيد في عدم
او حيز فلا صحة لهذا الجواب اذ لا يجوز ان يقال يعقل الباري معدوما او متحيزا بدون ان يعقل
العالم كذلك الا اذا جوز كون التعقل اعم من ان يكون مطابقا او غيره وح يلزم كون الصفة
والموصوف متغايرين اذ يجوز ان يعقل وجود كل منهما بدون وجود الاخر اما تعقلا مطابقا او غير مطابق

واعلم ان قولهم اى قول مشايخنا فى الصفة مع الموصوف وفى الجزء مع الكل لا هو ولا غيره مما استبعده الجمهور
جدا فانه اثبات للواسطة بين النفى والاثبات اذ الغيرية تساوى نفى العينية فكل ما ليس بعض هو غيره كما
ان كل ما هو غيره فليس بعين ومنهم من اعتذر عن ذلك بانه نزاع لفظى لا تعلق له بامر معنوى وذلك
انهم لا خصصوا لفظ الغير بان اصطلحوا على ان الغيرين ما يجوز الانفكاك بينهما وعلى هذا فالشى بالقياس
الى الاخر قد لا يكون عينا ولا غيرا واذا اجرى لفظ الغير على معناه المشهور بلا تخصيص فكل شى بالقياس
الى الاخر اما عين واما غيره ولا شك انه لا يمتنع التسمية بل لكل احد ان يسمى اى معنى شاء باى اسم اراد وهذا
الاعتذار ليس بمرضى لانهم ذكروا ذلك فى الاعتقادات المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته فكيف يكون امرا لفظيا
محضا متعلقا بمجرد الاصطلاح مع ان بعضهم قد تصدى للاستدلال عليه والحق انه بحث معنوى وان مرادهم
بما ذكروه انه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية ومعناه انهما متغايران مفهوما متحدان هوية كما يجب ان يكون
الحال كذلك فى الحمل على ما مر تحقيق معناه ولما لم يكونوا اى المشايخ قائلين بالوجود الذهنى لم يصرحوا
بكون التغاير بين الصفة والموصوف وبين الجزء والكل فى الذهن والاتحاد فى الخارج كما صرح به القائلون
بالوجود الذهنى نعم المعلوم المحقق الثبوت فيما بين المحمول والموضوع هو الاتحاد من وجه والاختلاف من
وجه اخر فعبروا عن هذا المعلوم بتلك العبارة التى لا اشعار لها بالوجود الذى اختلف فيه وهذا كلام
لا غبار عليه وفيه بحث لان كلام المشايخ فى اجزاء غير محمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد كما اوردوها
فى تمثيلاتهم وفى صفات هى مبادى المحمولات كالعلم والقدرة والارادة لا فى المحمولات كالعالم والقادر
والمريد والظاهر انهم فهموا من التغاير جواز الانفكاك من الجانبين فاقدموا على ما قالوا وايضا لما اثبتوا
صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته تعالى لزمهم كون القدم صفة لغير الله فدفعوه بذلك وايضا لزمهم ان تكون
تلك الصفات مستندة الى الذات اما بالاختيار فيلزم التسلسل فى القدرة والعلم والحيوة والارادة ويلزم ايضا
كون الصفات حادثة واما بالايجاب فيلزم كونه تعالى موجبا بالذات ولو فى بعض الاشياء فتستروا عن هذا
بانها انما تكون محتاجة مستندة الى علة اذا كانت مغايرة للذات المقصد الثامن الاثنان لا يتحدان الاتحاد
يطلق بطريق المجاز على صيرورة شى ما شيئا اخر بطريق الاستحالة اعنى التغير والانتقال دفعيا كان
او تدريجيا كما يقال صار الماء هواء او الاسود ابيض ففى الاول زال حقيقة الماء بزوال صورته النوعية عن
هيولاه وانضم الى تلك الهيولى الصورة النوعية التى للهواء فحصل حقيقة اخرى هى حقيقة الهواء
وفى الثانى زال صفة السواد عن الموصوف بها واتصف بصفة اخرى هى البياض ويطلق ايضا بطريق
المجاز على صيرورة شى شيئا اخر بطريق التركيب وهو ان يضم شى الى شى ثان فيحصل منهما شى ثالث كما
يقال صار التراب طينا والخشب سريرا والاتحاد بهذين المعنيين لا شك فى جوازه بل فى وقوعه ايضا واما المعنى
الحقيقى للاتحاد فهو ان يصير شى بعينه شيئا اخر ومعنى قولنا بعينه انه صار شيئا اخر من غير ان يزول عنه شى
او ينضم اليه شى وانما كان هذا المعنى حقيقيا لانه المتبادر من الاتحاد عند الاطلاق وانما يتصور هذا المعنى الحقيقى
على وجهين احدهما ان يكون هناك شيئان كزيد وعمرو مثلا فيتحدا بان يصير زيد عمرا او بالعكس ففى هذا
الوجه قبل الاتحاد شيئان وبعده شى واحد كان حاصلا قبله والثانى ان يكون هناك شى واحد كزيد فيصير
هو بعينه شخصا اخر غيره فح يكون قبل الاتحاد امر واحد وبعده امر اخر لم يكن حاصلا قبله بل بعده وهذا
المعنى الحقيقى باطل بالضرورة واليه اشار بقوله هذا اى عدم اتحاد الاثنين حكم ضرورى يحكم به بديهة العقل
بعد تجريد الطرفين على ما ينبغى فان الاختلاف والتغاير بين الماهيتين وبين الهويتين وكذا

بين

بين الماهية والهوية اختلاف وتغاير بالذات فلا يعقل زواله بمعنى ان التغاير بين كل اثنين ثابت مقتضى ذاتيهما فلا يمكن
زواله عنهما كسائر لوازم الماهيات وهذا الحكم مع وضوحه فى نفسه ربما يراد توضيحه بنوع تنبيه فيقال
ان عدم الهويتان بعد الاتحاد وحدث امر ثالث فلا اتحاد بينهما بل هما قد عدما وحدث هناك
امر ثالث غيرهما وان عدم احدهما فقط فلا اتحاد ايضا اذ لا يتحد المعدوم بالموجود بديهة والا لكان موجودا
ومعدوما معا وان وجدا اى بقيا موجودين بعد الاتحاد فهما اثنان متمايزان كما كانا كذلك قبله فلا اتحاد
ايضا والغرض بهذا الكلام هو التنبيه على الغرض مع تجريد الطرفين وتصوير المراد على الوجه الذى هو مناط الحكم
فظن بعض الناس انهم حاولوا بهذا الكلام الاستدلال على مطلوب نظرى فمنع امتناع الاتحاد على تقدير بقائهما
موجودين وانما يكونان اثنين لو لم يتحدا اى لا نم انهما لو كانا بعد الاتحاد موجودين لكانا اثنين لا واحدا وانما
يكونان كذلك لو لم يكن كل منهما موجودا متحدا بالموجود الاخر وهو ممنوع المقصد التاسع الاثنان عند اهل
الحق من المتكلمين ثلثة اقسام لانهما ان اشتركا فى الصفات النفسية فالمثلان والا فان امتنع لذاتيهما اجتماعهما فى محل
واحد من جهة واحدة فالضدان والا فالمخالفان احدهما المثلان وهما الموجودان المشتركان فى جميع
الصفات النفسية والمراد بصفات النفس ما لا يحتاج وصف الشى به الى تعقل امر زائد عليه كالانسانية و
الحقيقة والوجود والشيئية للانسان ويقابلها الصفات المعنوية التى يحتاج فى الوصف بها الى تعقل امر
زائد على ذات الموصوف كالتحيز والحدوث ويعبر عن الصفة النفسية تارة اخرى بانها التى تدل على الذات دون
معنى زائد عليها والمعنوية ما يدل على معنى زائد على الذات وقال بعضهم بناء على الحال وكونها زائدة على الذات
مع كونها من صفات النفس الصفة النفسية ما لا يصح توهم ارتفاعها عن موصوفها والمعنوية ما يقابلها ويلزمها
اى يلزم المشاركة فى الصفات النفسية المشاركة فيما يجب ويمكن ويمتنع ولذلك قد يعرف به فيقال المثلان هما
الموجودان اللذان يشارك كل منهما الاخر فيما يجب له ويمكن ويمتنع وقد يقال بعبارة اخرى المثلان ما يسد
احدهما مسد الاخر فى الاحكام الواجبة والجائزة والممتنعة جميعا ولان الصفة النفسية كما عرفت ما يعود الى نفس
الذات لا الى معنى زائد على الذات فالتماثل من الصفات النفسية لانه امر راجع الى نفس المتماثلين من الذوات
لا لنفسها وليس معللا بامر زائد عليها فهو صفة نفسية عندنا واما عند مثبتى الاحوال منا كالقاضى فعنه اى فعند
التماثل من الصفات النفسية المفسرة على رايه بالاحوال اللازمة التى يمتنع توهم ارتفاعها عن الذات تردد
قال تارة انه اى التماثل زائد على الصفات النفسية ويخلو موصوفه عنه بتقدير عدم تعلق الغير ولا يكون من الصفات
والاحوال اللازمة وقال اخرى التماثل غير زائد على الصفات النفسية بل هو منها ويكون فى اتصاف الشى بالتماثل بتقدير
الغير فيكون الشى حال انفراده عن غيره فى الوجود متصفا بالتماثل غير خال عنه فيكون من الاحوال اللازمة للذات
ثم ايد كون تقدير الغير كافيا فى الاتصاف بالتماثل بقوله فان صفات الاجناس ومن جملتها التماثل
تعلل بالغير اى بامر موجود مغاير لمحلها اتفاقا فلا تكون التماثل موقوفا على وجود الغير بل يكفى فيه تقديره
فلا يعتبر ثم من الناس من نفى التماثل لان المتساويين ان اشتركا من كل وجه فلا تمايز فلا اثنينية فضلا
عن التماثل وان اختلفا من وجه من الوجوه فلا تماثل فلا يكون اقسام الاثنين عنده ثلثة والجواب
منع الشرطية الثانية اذ يختلفان بغير الصفة النفسية مع الاشتراك فى جميع صفات النفس قالت المعتزلة
اى اكثرهم المثلان هما المشتركان فى اخص وصف النفس فان ارادوا انهما مشتركان فى الاخص
دون الاعم فح لا امتناع تحقق الاخص بدون الاعم وان لم يريدوا ذلك بل ارادوا الاشتراك فى الاخص
والاعم جميعا فى التعريف من الجمع المحلى باللام اصرح بما هو المراد من الاشتراك فى الكل ولهم ان يقولوا

لما ذكرنا

الاشتراك في الاعم وان كان لازما لكنه خارج عن مفهوم التماثل اذ مداره على الاشتراك في الاخص من انه يلزم من
تعليل التماثل وهو حكم واحد بعلل مختلفة لان التماثل يثبت صفة للسوادين كما يثبت صفة للبياضين فاذا كان التماثل
من الاشتراك في اخص وصف النفس كان تماثل السوادين مثلا باخص وصفهما اعني السوادية وتماثل البياضين
مثلا باخص وصفهما اعني البياضية ولا شك ان السوادية والبياضية مختلفتان وقد علل بهما التماثل الذي هو
حكم واحد وهذا الاعتراض مشترك الالزام فان الاخص اذا كان مختلفا كان المجموع . صفات النفس من الوارد
مختلفا بمجموعها في البياضين ويكون التماثل المعلل بالمجموع مثلا معللا بعلل مختلفة والقائلون بالحال من الاشاعرة
لا يجوزونه ايضا وايضا فالتماثل للمثلين اما واجب فلا يعلل التماثل ح على رايهم اذ من قواعدهم ان الصفة
الواجبة يمتنع تعليلها ومن ثم قالوا لما كان عالمية الله تعالى واجبة لذاته امتنع ان يكون معللة بالعلم فلا يجوز
تعريفه بالاشتراك في اخص صفات النفس لاقتضائه ان يكون التماثل معللا بالاخص كما مر اولا يكون واجبا فللشيء
ح كون السوادين مختلفين تارة وعن مختلفين اخرى بان يثبت لهما التماثل فيكونان متماثلين و
يزول عنهما فيكونان مختلفين وبطلانه ظاهر وما اختاره من المعنى للمثلان هما المشتركان في صفة اثبات
وليس احدهما بالنافي وقيد الصفة بالثبوتية لان الاشتراك في الصفات السلبية لا يوجب التماثل والا يلزمه السواد
والبياض فانهما مشتركان في صفات ثبوتية كالعرضية واللونية والحدوث ويلزمه ايضا مماثلة الرب للمربوب
اذ يشتركان في بعض الصفات الثبوتية كالعالمية والقادرية فان قلت لعله اراد ان المشتركين في صفة وجودية
متماثلان لا مطلقا بل في تلك الصفة وح يلتزم ان السواد والبياض متماثلان في اللونية مثلا قلت فيلزمه ان يكون الباري
تعالى مماثلا للمخلوقين في بعض الاشياء مع انه لم يجوز كونه تعالى مماثلا للحوادث اصلا وثانيهما اي ثاني الاقسام الثلثة الضدان
وهما معنيان يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة فقسمان اي قولنا معنيان يخرج العدم والوجود
فانهما ليسا معنيين اي عرضيين ويخرج الاعدام لانها ليست من قبيل المعنى الذي يرادف العرض ويخرج الجوهر لذلك
ويخرج الجوهر والعرض وسوطا ايضا ويخرج القديم والحادث فان القديم العالم بمعنى كصفاته تعالى لا يسمى عرضا فهذه
الامور لا تضاد في شيء منها وقولنا يمتنع اجتماعهما يخرج نحو السواد والحلاوة فانهما يجتمعان فلا تضاد بينهما
وقولنا لذاتيهما يخرج العلم بالحركة والسكون معا فان هذين العلمين وان امتنع اجتماعهما لكن ليس ذلك لذاتيهما
بل لاستلزامهما المعلومين اللذين يمتنع اجتماعهما لذاتيهما فلا تضاد بين العلمين بل بين معلوميهما وكذا يخرج الحركة الاختيارية
مع العجز فان امتناع الاجتماع بينهما ليس لذاتيهما بل لان الحركة الاختيارية تستلزم القدرة المضادة للعجز
لكونهما متنافيين بالذات وقولنا من جهة يخرج نحو الصغر والكبر والقرب والبعد من الامور الاضافية هذا هو
الظاهر من عبارة الكتاب بناء على ان قوله ومن جهة نحو الصغر عطف على قوله معنيان يخرج العدم والوجود
وفيه بحث لان الصغر واخواته من الامور الاضافية ليست بموجود عند المتكلمين فيكون خارجا عن
التعريف بقوله معنيان وايضا هذا القيد اعني من جهة واحدة وقع في حق معنى الشيء وهو قيد المعنى فحقه
ان يقدم تتميم الحد وادخال شيء فيه لا لتخصيصه واخراج شيء عنه فلذلك قال بعضهم هذا احتراز
عن خروج هذه الامور ويرد عليه انها امور اعتبارية فكيف تحل متضادة وايضا هذا القيد
انما يدخل في الحد ما خرج بقوله يستحيل اجتماعهما لا ما خرج بقوله معنيان كما لا يخفى على ذي مسكة
وايضا الفاء في قوله فلا يوجب العقل والله اعلم بيان لسبب اخراج هذه الامور عن الحد
اي انما اخرجناها لان العقل لا يوجب تضادا في الامور الاعتبارية كهذه الامور وكالحسن والقبح
والحل والحرمة في الافعال فانها صفات اعتبارية راجعة عندنا الى موافقة الشرع ومخالفته فلا تضاد بينهما

لان

لان المتضادين لا بد ان يكونا معنيين موجودين ثم ان ذلك البعض قد تكلف فجعل قوله فلا يوجب كلاما
مستانفا فقال اذا عرفت تعريف المتضادين فاعلم ان كل ما لا يرجع الى الصفات الموجودة كالاضافات
والاعتبارات فان العقل لا يوجب فيه تضادا ومن جملتها الاحكام لان الشرع يامر المكلف بان يوجد صفتها
فيكون اعتبارية وكذا الافعال بمعنى التاثيرات فان مقولة الفعل لا وجود لها وستعرف ان قيد من جهة واحدة
مذكور في تعريف المتقابلين احترازا عن خروج المتضايفين فلعله هناك نادر ظاهر خلافه هنا فالاولى
حذفه هنا واما اتحاد المحل الذي لا بد منه شرطه في المتضادين ضرورة جواز اجتماعهما في زمان واحد في
محلين فلم يشترطه المعتزلة فانهم قالوا العلم بالشيء كالسواد مثلا اذا قام بجزء من القلب فانه يضاد قيام
الجهل بذلك الشيء بجزء اخر من القلب والا لاتصف الجملة بهما اي ان لم يكن بينهما تضاد وقام العلم بجزء والجهل باخر
اتصف جملة القلب بكونها عالمة بذلك الشيء وجاهلة به معا اذ الصفات التابعة للحيوة كالعلم والجهل والقدرة
وغيرها اذا قامت بجزء من شيء يثبت حكمها كالعالمية والجاهلية والقادرية للجملة اي لمجموع ذلك الشيء عندهم
بل نازعوا فيه اي على عدم اشتراط اتحاد المحل مشروطا في التضاد المحل اذ قالوا الارادة المضادة
كراهته وهما صفتان له حادثتان لا في محل اي ليستا في ذاته لامتناع قيام الحوادث به ولا في غيره لامتناع
قيام الصفة بشيء موصوفها وهما متضادتان لامتناع اجتماع حكميهما في ذاته اعني كونه مريدا وكارها
معا للشيء واحد وسيرد عليك ان حكم الصفة لا يتعدى من محلها وان المعنى اي العرض لا يقوم بنفسه ومع
ذلك يرد عليهم الموت والجبن فانهما ليسا ضدين عندهم مع امتناع اجتماعهما وان لم يكن بينهما تضاد عندهم
مع ثبوت امتناع الاجتماع فلم لا يجوز ان يكون العلم القائم بجزء والجهل القائم بجزء اخر يمتنع الاجتماع لما
ذكرتم ولا يكون بينهما تضاد قال صاحب التنبيه ان اوجب اصلكم امتناع ثبوت علم وجهل كما صورتم
فلم قلتم ذلك بالتضاد بينهما السنة فلم يستحيل اجتماع العلم والموت مع انهما ليسا بضدين عندكم فهلا
قلتم ان العلم والجهل لا يثبتان في جزئين من القلب وليس المانع من ذلك تضادهما وثالثها اي ثالث اقسام
الاثنين المتخالفان وهما غير الاولين اي غير المثلين والضدين فرسمه اي رسم الثالث ان يقال
المتخالفان موجودان لا يشتركان في صفة النفس اي في جميع الصفات النفسية فيخرج
عن الحد المثلان ولا يمتنع اجتماعهما لذاتيهما في محل من جهة فيخرج عنه الضدان وقيل المراد
بالمتخالفين غير المثلين فيكون في رسمها ان يقال هما موجودان لا يشتركان في صفة النفس اي
في جميعها فيخرج المثلان ويكون الضدان قسما من المتخالفين ويكون قسمة الاثنين ثنائية ولما كان المقصود
من نفي الاشتراك المذكور في تعريف المتخالفين اخراج المثلين كان محمولا على نفي الاشتراك
في جميع صفات النفس كما ذكرناه وذلك لا ينافي ان يشتركا في بعضها فلذلك اشار اليه
والى ما يتفرع عليه فقال ولا ينفي الاشتراك بين المتخالفين وان كانا ضدين في بعض
صفة النفس كالوجود فانه صفة نفسية مشتركة بين جميع الموجودات والقيام بالمحل فانه صفة
نفسية مشتركة بين الاعراض كلها وكالعرضية والجوهرية فانهما ايضا من صفات النفس
بخلاف الحدوث والتحيز فانهما من الصفات المعنوية كما مر وقيل يسميان اي مثل هذين
المتخالفان المشتركان في بعض الصفات النفسية او غيرها مثلين باعتبار ما اشتركا
فيه من الصفة النفسية او غيرها لهم فيه تردد وخلاف ويرجع الى مجرد الاصطلاح لان المماثلة
في ذلك المشترك ثابتة بحسب المعنى والمنازعة في اطلاق الاسم فان القاضي والقلانسي من الاشاعرة لا يمنع

شرح لك في الحوادث معنى ولفظا اذا لم يرد التماثل في غيرها وقع فيه الاشتراك حتى صرح القلانسي
بان كل سيء كس في الحدوث متماثلان اي في الحدوث وعليه اي على ما ذكر من اطلاق المتماثلين سـئلا
المتماثلين باعتبار ما اسـي كافيه محل نوقف التجاوز في تعريف التماثل بالاشتراك في صفة اثبات فانه
ماثل عنده للحوادث في وجوده عقلا اي بحسب المعنى والنزاع في الاطلاق اي اطلاق لفظ المماثل
للحوادث عليه تعالى وماخذه اي ما خذ الاطلاق السمع عند من يجعل اسماءه توقيفية فللنجار ان
يلتزم التماثل بين الرب والمربوب بمعنى وان منع اطلاق اللفظ عليه واما الاعتراض عليه بتماثل السواد
والبياض فهو كما ترى مدفوع عنه بالالتزام معنى لا لفظا واعلم ان الخلاف في التغاير عائد ههنا فمنهم
لا يصف الصفات اي صفات الله القديمة بالتماثل والاختلاف بناء على انهما من اقسام التغاير ولا تغاير
بين تلك الصفات كما مر ومنهم من يصفها بهما بناء على ان تلك الصفات متغايرة وهذا هو المتبادر من بيان ما لك
وبعدل الامدي عن القاضي القول بالاختلاف نظرا الى ما اختص به كل صفة من تلك الصفات من
صفة نفسية من عموم التعلقات اي وصف القديمة وعلى هذا فالقاضي لا يشترط القديمة في التخالف فبالاولى
ان لا يشترطها في التماثل ايضا فلا يكون هذا الخلاف مبنيا على الخلاف في الغيرين المقصد
العاشر كل متماثلين فانهما لا يجتمعان اليه ذهب الشيخ الاشعري وقد سوى ام يجب عليه ان يجعلها قسما
من المتضادين لدخولهما في حدهما وح ينقسم الاثنان قسمة ثنائية الى المتخالفين والمتضادين كما انقسم على راي
بعضهم الى المتماثلين والمتخالفين على ما عرفت والحق انه لا وجوب عليه ولا دخول لهما في حد المتضادين
اما الاول فلان امتناع اجتماعهما عنده ليس لتضادهما على ما توهم بل لتماثلهما واما الثاني فلان
المثلين قد يكونان جوهرين فلا يندرجان تحت معنيين فان قلت اذا كانا معنيين كسوادين
مثلا كانا مندرجين في الحد قطعا قلت لا اندراج ايضا اذ ليس امتناع الاجتماع لذاتيهما الا ترى
ان جماعة من العقلاء جوزوا اجتماعهما وايضا المراد بالمعنيين في حد الضدين معنيان لا يشتركان في الصفة
النفسية يرشدك الى ذلك ارادته بعد حد المثلين ومنعه المعترك واتفقوا على جواز اجتماعهما
مطلقا الاشعري فمنهم بانهم قالوا لا يجتمع حركتان متماثلتان في محل لتماثلهما اما امتناع الاجتماع مسالك
اربعة الاول يجب على تقدير اجتماعهما في محل عدم تمايزهما بالذات وبالعوارض ايضا لان الذات اعني
الماهية مشتركة بينهما وكذا لوازمها من الصفات النفسية مشتركة ايضا فلا امتياز الا بالعوارض المتخصصة
ولما كان المحل واحدا كان العوارض ايضا مشتركة فلا امتياز بينهما في اصلا فلا اثنينية فلا تماثل لانه فرع الاثنينية
الثاني الالزام في العلمين النظريين اي لو جاز اجتماع المثلين لجاز ان يجتمع علمان نظريان بشيء واحد
لانهما مثلان فاذا قام بشخص علم نظري بشيء جاز ان يقوم به ايضا علم نظري اخر بذلك الشيء وهو
مح اذ يلزم النظر في المعلوم الثالث انه اي الاجتماع على تقدير جوازه لا يجب بحيث يمتنع زواله
بعد حصوله فاذا اجتمع سوادان مثلا في محل جاز ان ينعدم احدهما مع بقاء الاخر واذا
امتنع عن المحل احد المثلين مجوز اتصافه اي اتصاف ذلك المحل بضد المنتفي لان
زوال احد الضدين عن المحل مصحح لاتصافه بالضد الاخر وانه اي ذلك الضد ضد ايضا للمثل
المثل الباقي فيلزم جواز اجتماع السواد الباقي مع ضده سفـ الرابع لو جاز اجتماع المثلين
لم يمكننا الجزم بان القائم بالمحل المعين سواد واحد لكنا نجزم بذلك وفيها اي في هذه المسالك
كلها نظر اما الاول فمنظور فيه اذ عدم التمايز في نفس الامر ممنوع لجواز تمايز المثلين عند الاجتماع بعوارض

مستندة الى اسباب مفارقة دون المحل وهو عدم التمايز عندنا غير ممتنع لان مرجعه عدم علمنا بالتمايز
ولا محذور فيه وكذا الثاني منظور فيه لانه لا يوجب السلب الكلي الذي هو المدعى اعني قولنا لا يجوز اجتماع
مثلين اصلا بل يوجب سلب الكلي لان امتناع اجتماع هذين المثلين اعني العلمين النظريين المتعلقين
بمعلوم واحد يوجب رفع الايجاب الكلي اعني قولنا ليس كل مثلين يجوز اجتماعهما وليس بمطلوب ولا
يستلزمه اذ ليس امتناع اجتماعهما لكونهما مثلين بل لان النظر لا يجامع العلم بما ينظر فيه على ما سلف
وكذا الثالث منظور فيه لانه فرع جواز الخلو اي خلو المحل الذي اجتمع فيه المثلان عن احدهما وفرع
ان المحل لا يخلو عن الشيء وضده وكلاهما ممنوع اما الاول فلجواز ان يكون المثلان المجتمعان في محل
لازمين له فلا يجوز زوال شيء منهما عنه واما الثاني فلجواز ان يخلو المحل عن الشيء الذي هو المثل الزائل
وعن ضده ايضا فلا يلزم اجتماع الضدين فان قلت نحن نعرف ان انتفاء احد المثلين عن المحل
يصحح اتصافه بضده ويلزم جواز اجتماع المتضادين قطعا ولا حاجة بنا الى وقوعه قلت لا نسلم
ايضا كون ذلك الانتفاء مصححا للضد مع وجود المماثل الباقي والرابع ايضا منظور فيه للالتزام اي نلتزم
انه لا يمكننا الجزم بكون السواد القائم بالمحل المعين واحدا لم اي لم يعرض لنا في اثبات جواز الاجتماع للجسم
بمعونة الصبغ فتعلوه كدرة ثم كهبة ثم سواد به حلوكة وليس ذلك الاختلاف في لونه بحسب تكرر
الغمس الا لتضاعف افراد السواد المطلق عليه فالكهبة كدرتان اجتمعتا والسواد كهبتان والحلوكة
سوادان فثبت اجتماع المثلين والجواب ان كل واحد منها اي من الالوان المذكورة لون مخالف للاخر
في الشدة والضعف وتوارد هذه الالوان على الجسم بدلا وبالثاني يزول الاول عنه ولا يتصور اجتماعها في
ذلك الجسم اصلا الا انه لما كان المتاخر اشد من المتقدم في السوادية توهم ان فيه اجتماع لونين مثلين
المقصد الحادي عشر قال الحكماء المتماثلان اي المثلان لا يجتمعان في زمان واحد لانه لا شك ان المتبادر
من لفظ الاجتماع ما يغني عن تقييده بوحدة الزمان الا انه قد يقال ولو على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان في
ذات واحدة وان كانا في زمانين فصرح بوحدته دفعا لتوهم التجوز في الاجتماع في ذات واحدة لان
اجتماع المتماثلين في زمان واحد في ذات من جهة واحدة مما صح هذا القيد الاخراج عن وحدة الجهة
لادخال المتضايفين كالابوة والبنوة العارضين لزيد من جهتين فانهما لا يكون لاحدهما اي احد
المتماثلين سلبا للاخر ويكون والاول كل من هذين منقسم الى قسمين لانه ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الاخر فهما
المتضايفان وسياتي بيان احوالهما في اخر الموقف يعقل كل منهما على صاحبه ومما يهدا المعنى
يسميان ضدين مشهوريين وقد يشترط في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد
والبياض فانهما متخالفان متباعدان في الغاية دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ولا بين احدهما
وبين السواد او البياض ذلك الخلاف والتباعد فيسميان بالمتضادين والضدان بهذا المعنى يسميان
بالحقيقيين فان اعتبر في تقسيم المتماثلين الى الاقسام الاربعة التضاد المشهوري الشامل للتعاند فذاك وان اعتبر
الحقيقي وجب جعل المتعاندين قسما خامسا قالوا اي الحكماء وقد يلزم احدهما اي احد المتضادين المحل اما بعينه كالبياض
اللازم للثلج او لا بعينه كالحركة والسكون على تقدير كونه موجودا فانه لا يخلو عنهما معا فاحدهما لا بعينه لازم له وقد يخلو المحل عنهما
معا فلا لزوم هناك لاحدهما اصلا اما مع اتصافه اي المحل بوسط من المتضادين ومعنى عنه عن ذلك الوسط لما بانه وجودي

كالمز المتوسط بين الحلو والحامض وكالفاتر المتوسط بين الحار والبارد او بسلب الطرفين كما يقال
لا عادل ولا جائر لمن انصف بحالة متوسطة بين العدل والجور واما قولهم الفلك لا ثقيل ولا خفيف
فلم يريدوا سلب الطرفين هناك اثبات حالة متوسطة بين الثقل والخفة اوردونه اى دون الاتصاف
بوسط فيخلو المحل عن الوسط ايضا كالشفاف الخالى عن السواد والبياض وعن كل ما يتوسطهما من
الالوان وايضا قد يمكن تعاقبهما اى تعاقب الضدين على المحل بحيث لا يخلو عنهما معا بل بعدم احدهما عنه
ويوجد الاخر فيه فى آن واحد او لا يمكن تعاقبهما على المحل بحيث لا يخلو عنهما كالحركتين الصاعدة والنازلة
فانه لا يجوز تعاقبهما على محل واحد ان قلنا يجب ان يكون بينهما سكون كما هو المشهور واعلم ان التضاد
لا يكون الا بين انواع جنس واحد اى لا تضاد بين الاجناس اصلا ولا بين انواع ليست مندرجة تحت
جنس واحد انما التضاد بين الانواع المندرجة تحته ولا يكون التضاد فى هذه الانواع الا بين
الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون الذى
هو جنسهما القريب وما توهم خلاف ذلك نحو الفضيلة والرذيلة ونحو الخير والشر فمن العدم والملكة
او التضاد فيه بالعرض فقد ظن بعضهم ان الخير والشر ضدان مع كونهما جنسين لانواع كثيرة تحتهما فلا يصح
القول بان لا تضاد بين الاجناس وهو باطل لان الشر ليس له طبيعة وجودية وسعيد كونه
كذلك فليس شئ من الشر والخير ذاتيا لما تحته لان الخيرية عبارة عن كون الشئ ملائما والشرية عن
كونه منافرا وقد يعقل الاشياء التى يطلق عليها الخير والشر مع الذهول عن كونها خيرات او شرورا
فليسا جنسين لما تحتهما وظن اخرون ان الشجاعة مع كونها تحت جنس الفضيلة مضادة للتهور المندرج
تحت جنس الرذيلة فلا يصح القول بان التضاد بين الانواع المندرجة تحت اجناس مختلفة وهو ايضا مردود
بان كل واحد من الشجاعة والتهور له حقيقة قد عرض لها صفة هى كونها فضيلة او رذيلة ولا تضاد
بين حقيقتيهما اذ ليست احدهما فى غاية البعد عن الاخرى انما التضاد بين عارضيهما هذا ما ذكر فى الملخص
فان اردت تطبيق ما فى الكتاب عليه قلت ان قوله نحو الفضيلة والرذيلة اشارة الى التوهم الثانى الذى اشار
الى جوابه الاول بقوله من جزائى الملخص بقوله فمن العدم والملكة وتكرار نحو لا داعى يجب
الكتاب ان الفضيلة والرذيلة ايضا جنسان بينهما تضاد كالخير والشر ثم اشار الى الجواب اولا بان الكل
من قبيل العدم والملكة فان الرذيلة عدم الفضيلة كما ان الشر عدم الخير وثانيا بان التضاد
فى الكل بالعرض ان هذه الاربعة امور عارضة ليس شئ منها جنسا لما تحته على قياس ما عرفت وكون
الشئ خيرا ضد لكونه شرا كما ان كونه فضيلة ضد لكونه رذيلة فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل بين العوارض
التى يحتمل ان يكون كل متضادين منها تحت جنس واحد وضد الواحد اذا كان حقيقيا لا يكون الا واحدا
فالشجاعة ليس لها ضدان حقيقيان هما التهور والجبن بل الاتضاد حقيقيا الا بين الاطراف كالتهور والجبن وكالتجبر والتخوف
كالجربزة والبلادة وكذا كل الذى ذكرناه من ان الاجناس لا تضاد فيها وكذا الانواع ادا لم يكن انواعا اخيرة تحت جنس واحد قريب
ومن ان ضد الواحد الحقيقى لا يكون الا واحدا ثبت بالاستقراء وتتبع احوال الموجودات دون البرهان القطعى
والضدان عندهم اخص مما عند المتكلمين لان المتكلمين علي عدم وجودهما واختلافهما فى الضدين على مقتضى تعريفهم دون تعريف
الحكماء قيل ذكر الحالى المتقابلين والاولى ان يقال يكون احد المتقابلين سلبا للاخر مقسم ايضا الى قسمين لانه ان اعتبر

فيه نسبتهما الى قابل للامر الوجودى فعدم وملكة فان اعتبر قبوله اى قبول ذلك القابل للامر الوجودى فى
ذلك الوقت كالكوسج فانه ليس كونه كوسجا عدم اللحية عمن من شانه فى ذلك الوقت ان يكون ملتحيا
لا للامرد فان الكوسج لمن ذكر لا الامرد الذى ليس من شانه اللحية فى ذلك الوقت فهو العدم والملكة
المشهوران وان اعتبر قبوله اعم من ذلك بل بحسب نوعه كالعمى للاكمه وعدم اللحية للمراة او جنسه القريب
او البعيد فالاول كالعمى للعقرب فان البصر من شان جنسها القريب اعنى الحيوان والثانى كالسكون
المقابل للحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعنى الجسم الذى هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية وكعدم
الغنام بالغنى للمفارق فانه ليس من شان المفارق العام بالغنى ولا من شان نوعه او جنسه مطلقا ادام جبل
الجوهر جنسا له فهو العدم والملكة الحقيقيان فالحقيقى من العدم والملكة اعم من المشهور منهما على عكس الحقيقى
والمشهور فى المتضادين وان لم تعتبر تلك الذى ذكرنا من نسبة المتقابلين الى قابل للامر الوجودى
فسلب وايجاب نحو الانسان واللاانسان ثم ان هنا مباحث الاول قالت الحكماء كل
اثنين كالتمام الماهية فهما المثلان وان لم يتوافقا فيها فالمتخالفان وقسموا المتخالفين الى المتقابلين
وغيرهما وعرفوا المتقابلين بما تقدم واعتبر بعضهم فى تعريفها الموضوع بدل الذات واراد به المحل المستغنى
عما يحل فيه ولذلك صرحوا بان لا تضاد فى الجواهر اذ لا موضوع لها واعتبر اخرون المحل مطلقا ولذلك
اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر ويظهر من كلامهم ان المراد بامتناع اجتماعهما فى ذات امتناع
اجتماعهما بحسب الحلول فيه لا بحسب الصدق والحمل عليه فان امتناع الاجتماع من حيث الصدق قد
يسمى تباينا فلا يدخل نحو الانسان واللافرس فى تعريف المتقابلين بخلاف مفهومى البياض واللابياض فانه
يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول فى محل واحد على مثل البصر والعمى الثانى المشهور فى تقسيم المتقابلين انهما اما وجوديان
اولا وعلى الاول اما ان يكون يعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فهما المتضايفان اولا فالمتضادان وعلى الثانى
يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا فاما ان يعتبر فى العدمى محل قابل للوجودى فهما العدم والملكة
اولا فهما السلب والايجاب واعترض عليه اولا بجواز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى واجيب بان العدم
المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لاجتماعه معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف
لاجتماعهما فى كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما العمى فهو انتفاء البصر عما هو قابل له فان اريد
باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر نفسه والتقابل بحاله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب
والسلب ورد ذلك بان مفهوم اللاعمى اعم من كل واحد من سلب الانتفاء وسلب القابلية وهذا المفهوم لا اعم
مقابل المفهوم العمى نفسه فقد ثبت التقابل بين العدميين وثانيا بان عدم اللازم يقابل وجود الملزوم وليس داخلا
فى العدم والملكة ولا فى السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمى منهما عدما للوجودى واجيب بان
المتقابلين ينقسمان الى محل واحد ولا شك ان عدم اللازم ووجود الملزوم متنافيان فى المحل بلا تقابل
بينهما ورد بان الكلام فى وجود الملزوم لمحل وانتفاء اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع
انتفاء السخونة اللازمة لها عنه وعدل المصنف عن المشهور الى قوله اما ان لا يكون احدهما سلبا للاخر او
يكون بناء على ان المراد بالوجودى ههنا ما لا يكون السلب جزء مفهومه فيدخل مثل العمى واللاعمى فى القسم
الثانى اعنى ان يكون احد المتقابلين سلبا للاخر ووجب ان يكون من قبيل السلب والايجاب لان مفهوم اللاعمى على الوجه الاعم
لم يعتبر فيه قابلية المحل واما عدم اللازم مع وجود الملزوم فقد دخل فى قسم التضاد من مع تصريحهم بان الصدق كل بد

ان يكونا وجوديين الثالث المتقابلان تقابل التضاد كالسواد والبياض فمتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج
منتسبا الى محل واحد في زمان واحد فاذا وجد فيه احدهما امتنع به وجود الاخر فالمتضادان المذكوران مما
موجودان في الخارج وكذلك المتقابلان تقابل التضايف كالابوة والبنوة متقابلان باعتبار وجودهما في الخارج في محل
واحد من جهة واحدة على مذهب من قال بوجود الاضافات في الخارج واما على مذهب من قال بعدمها مطلقا فالتقابل
بينهما باعتبار اتصاف المحل بهما في الخارج والمتقابلان تقابل العدم والملكة يكون احدهما اعني الملكة كالبصر موجودا
فهو بحسب الوجود في المحل يقابل العمى بحسب اتصاف المحل به واما الايجاب والسلب فهما امران عقليان واردان على النسبة
التي هي عقلية ايضا فلا وجود للمتقابلين ههنا في الخارج اصلا لان ثبوت النسبة وانتفاءها ليسا من الموجود الخارجية
بل من الامور الذهنية فاذا حصلا في العقل كان كل منهما عقدا اي اعتقادا فالمتقابلان ههنا موجودان في الذهن وموجود
حقيقي وفي القول اذا عبر عنهما بعبارة وهو وجود مجازي وهذا معنى قول من قال ان تقابل الايجاب والسلب راجع الى
القول والعقد الرابع اذا اعتبر مفهوم الفرس فان اعتبر معه صدقه على شيء يكون اللافرس سلبا لذلك الصدق في
اما ان يكون النسبة بالصدق جزءه فهما في المعنى قضيتان بالفعل او تقييده فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك
النسبة ايجابا ولا وقوعها سلبا فيرجعان بالنوع الى قضيتين واذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبة بالصدق على
شيء يكون مفهوم اللافرس ح مفهوما كليا لا مقيدا بمفهوم الفرس ولا سلب في الحقيقة ههنا اذ لا تصور وراء سلب
او ايجاب الا على نسبة لانك اذا اعتبرت مفهوما واحدا ولم تعتبر معه نسبته الى مفهوم اخر ولا نسبة مفهوم اخر
اليه لم يمكنك ادراك وقوع او لا وقوع متعلق بذلك المفهوم الواحد كما يشهد به البديهة ثم مفهوما الفرس واللافرس
الماخوذان على هذا الوجه متباعدان في انفسهما غاية التباعد ومتوافقان في الصدق على ذات واحد
فهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قد تقرر ان المعتبر في المتقابلين هو المحل او الموضوع وليس لمفهومي الفرس
واللافرس حلول في محل فلا تقابل بينهما قلت ينتقل الكلام الى مفهومي الناطق واللاناطق الماخوذين على الوجه
الاخير فبينهما تقابل خارج عن الاقسام الاربعة كما اشرنا اليه فمن زعم ان بين الفرس واللافرس تقابل الايجاب
والسلب مطلقا فقد سها الا ان يبني ذلك على النسبة والنظر الى الظاهر خاتمة للمقصد الحادي عشر التقابل
بالذات انما هو بين السلب والايجاب لان امتناع الاجتماع بينهما انما هو بالنظر الى ذاتيهما وغيرهما من الاقسام انما
يثبت فيها التقابل لان كل واحد منهما مستلزم لسلب الاخر ولولاه اي لولا ان كل واحد من السواد والبياض
مستلزم عدم الاخر لم يتقابلا اصلا فالتنافي بين السلب والايجاب بالذات وفي سائر الاقسام بتوسطهما ولا
شك ان التنافي الذاتي اقوى وايضا فالخير فيه انه ليس بشر وهو اي نفي الشر عن الخير امر عارض له خارج عن
ماهية الخيرية وفيه انه خير وهو ذاتي للخير ليس بخارج عن ماهيته وكونه شرا ينفي عنه ما هو ذاته وهو نفي
الشرية وكونه ليس خيرا ينفي عنه الذاتي الذي هو الخيرية والتنافي للذاتي اقوى في النفي وامتناع الاجتماع من
التنافي للعرضي فهو اي تقابل السلب والايجاب اقوى التقابلات وقيل بل الاقوى هو التضاد اذ فيهما اي
في المتضادين مع السلب الضمني امر اخر وهو غاية الخلاف المعتبر في التضاد الحقيقي المقصد
الخامس في العلة والمعلول لما كانت العلية والمعلولية من العوارض الشاملة للموجودات على
سبيل التقابل كالامكان والوجوب اورد مباحثهما في الامور العامة وفيه
مقاصد عشرة الاول فسرنا احتياج الشيء الى غيره ضروري حاصل للاكتساب وان كل احد
يعلم احتياجه الى امور واستغناءه عن امور والمعتبر السابق على التصديق الضروري مطلقا اولياء ان

يكون ضروريا مما لا ... في وجوده الى شيء يسمى علة له وذلك الشيء المحتاج يسمى معلولا والعلة اما تامة
كما سيأتي واما ناقصة والناقصة اما جزء الشيء الذي هو المعلول او امر خارج عنه والاول ان كان به الشيء
بالفعل كالهيئة للسرير فهو الصورة لا يقال صورة السيف قد يحصل في الخشب مع ان السيف ليس
حاصلا بالفعل لانا نقول الصورة السيفية المعينة اذا حصلت بشخصها حصل السيف بالفعل قطعا
وليست الحاصلة في الخشب عين تلك الصورة بل فردا اخر من نوعها وان كان الشيء به بالقوة كالخشب له
للسرير فهو المادة وليس المراد بالعلة الصورية والمادية ما يختص بالجواهر من المادة والصورة الجوهريتين بل ما
يعمهما وغيرهما من اجزاء الاعراض التي يوجد بها الاعراض اما بالفعل او بالقوة ولها اي للمادة اسماء متعددة
باعتبارات مختلفة فمادة وطينة اذ تتوارد عليها الصور المختلفة وقابل وهيولى من جهة استعدادها للصور
وعنصر اذ منها يبتدئ التركيب واسطقس اذ اليها ينتهي التحليل وقد يعكس فيعني كل من العنصر و
الاسطقس بمعنى الاخر وهاتان اي الصورة والمادة علتان للماهية داخلتان في قوامها كما انهما علتان للوجود
ايضا لتوقفه عليهما فيختصان باسم علة الماهية تمييزا لهما عن الباقيين المشاركين اياهما في علية الوجود
والثاني اعني ما يكون خارجا عن المعلول اما ما به الشيء كالنجار له اي للسرير وهو الفاعل والمؤثر واما ما لاجله
الشيء كالجلوس عليه له وهو الغاية اي العلة الغائية ويقال العلتان اعني الفاعل والغاية يختصان باسم
علة الوجود لتوقفه عليهما دون الماهية والاوليان وهما المادة والصورة لا يوجدان الا في المركب وهو ظ
والغاية لا تكون الا للفاعل بالاختيار فان الموجب لا يكون لفعله علة غائية وان جاز ان يكون لفعله
فائدة وقد يسمى فائدة فعل الموجب غاية ايضا تشبيها لها بالغاية الحقيقية التي هي علة غائية
للفعل وغرض مقصود للفاعل والغاية معلولة في الخارج وان كانت علة في الذهن فان الجلوس
على السرير مثلا معلول بحسب الخارج لوجود السرير وعلة له بحسب تصوره وحصوله في الذهن
فلها اي للغاية علاقة العلية والمعلولية بالقياس الى شيء واحد لكن باعتبار وجوديها الذهني والخارجي وقد
يسمى جميع ما يحتاج اليه الشيء في ماهيته ووجوده او في وجوده فقط علة تامة وفي لفظ الجميع
نوع اشعار بوجوب التركيب في العلة التامة وذلك غير واجب الا ترى الى قوله وانها اي
العلة التامة قد تكون علة فاعلية اما وحدها كالفاعل الموجب الذي صدر عنه بسيط اذا لم
يكن هناك شرط يعتبر وجوده ولا مانع يعتبر عدمه واما امكان الصادر فهو معتبر في جانب المعلول
ومن تتمة ماهيته اذا وجدنا ممكنا طلبنا علته او مع الغاية كما في البسيط الصادر عن المختار وقد تكون
مجتمعة من الاربع المذكورة كما في المركب الصادر عن المختار وقد تكون مجتمعة من ثلث منها كما في المركب
الصادر عن الموجب والعلة الناقصة متقدمة على المعلول تقدما ذاتيا سواء كانت داخلة فيه
او خارجة عنه واما التقدم الزماني فيجوز الا في العلة الصورية فانها مع المعلول بالزمان واما العلة
التامة على تقدير تركبها من اربع او ثلث فمجموع امور كل واحد منها مقدم فتقدمها على المعلول
بمعنى تقدم كل واحد من اجزائها عليه مما لا شك فيه واما تقدم الكل من حيث هو كل فمحل نظر اذ
مجموع الاجزاء المادة والصورة هو الماهية بعينها من حيث الذات ولا يتصور تقدمها اي تقدم
الماهية على نفسها فضلا عنها اي عن تقدمها على نفسها مع انضمام امرين اخرين هما الفاعل والغاية
اليها والحاصل ان مجموع المادة والصورة هو عين الماهية بحسب الذات فلا يمكن تقدم هذا المجموع على
الماهية تقدما ذاتيا لان التغاير الاعتباري بالاجمال والتفصيل لا يجدي ههنا نفعا كما في باب التعريف فاذا لم

الى ذلك المجموع امران او امر واحد فكيف تقدمه على المامه واذا كانت العلة التامة هي الفاعل وحده او مع التامة كانت متقدمة على المعلول بلا اشكال فان قيل قد ذكرت قسما من العلة الناقصة وهو الشرط فانه من جملة ما يحتاج اليه الشيء في وجوده وجزء ايضا من العلة التامة فليس العلة الخارجة منحصرة في الفاعل والغاية قلنا انه جزء للفاعل بالحقيقة لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والتاثير ولا يكون كذلك الا باجتماع الشرائط وارتفاع الموانع فوجود الشرط وعدم المانع من تتمة الفاعل فلا حاجة الى الافراد بالذكر وقد يجعلان من تتمة المادة لان القابل انما يكون قابلا بالفعل عند حصول الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم من جعل الادوات من تتمة الفاعل وما عداها من تتمة المادة فان قلت اذا جعل ارتفاع الموانع جزء للفاعل او القابل بل اذا جعل ما يحتاج اليه الشيء في وجوده فعدم المانع جزء من علة الوجود وانه خلاف المعروف الشائع بان العدم لا يكون كذلك قلنا عدم المانع لا تحصل له في نفس الامر ولا تميز له ولا ثبوت فكيف يكون مبدأ لوجود الغير نعم انه اي عدم المانع قد يكون كاشفا عن شرط وجودي كعدم الباب المانع للدخول فانه اي عدم الباب كاشف عن وجود فضاء له خاص يمكن النفوذ فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن وجود مسافة يمكن تحرك السقف فيه اي في الامر الممتد الذي هو المسافة للسقوط الا انه ربما لا يعلم الشرط الوجودي المعتبر في علة الوجود الا بلازم عدمي فيعبر عنه بذلك اللازم العدمي كما في المثالين المذكورين فيسبق الى الاوهام انه اي ذلك العدم من مؤثر في الوجود ومعتبر في علته وليس كذلك فظهر ان الامور الداخلة في العلة التامة كلها وجودية فيكون هي ايضا موجودة لوجود اجزائها باسرها ثم التحقيق ان بديهة العقل لا تجوز كون العدم مؤثرا في الوجود مستقلا ولكن تجوز ان يتوقف التاثير في الوجود على امر عدمي كما يجوز توقفه على امر وجودي فعلى هذا جاز ان يكون مدخله الشيء فيه من حيث وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة وان يكون من حيث عدمه فقط كالمانع وان يكون من حيث وجوده وعدمه معا كالمعد اذ لا بد من عدمه الطارئ على وجوده فما قيل من ان العلة التامة للموجود لا بد ان يكون موجودة اريد به ان ما له مدخل في وجوده لا بد ان يكون موجودا وما له مدخل بعدمه لا بد ان يكون معدوما وما له مدخل في وجوده وعدمه لا بد ان يوجد ثم يعدم فهذا معنى وجود العلة التامة وحصولها المقتضي لوجود المعلول واما انه يجب ان يكون كل واحد من اجزائها موجودا فذلك مما لم يحكم به صريح العقل ولا قام عليه برهان ايضا فان قلت لما جعل ارتفاع المانع جزء للفاعل كان المؤثر في الوجود معدوما وقد اعترفتم بانه محال بديهة قلت ليس معنى كونه جزء له انه جزء له حقيقي بل معناه انه من تتمته وداخل في عداده وهذا المقدار كاف في الاعتذار عن ترك افراده بالذكر ويعلم من هذا ان قوله فيسبق الى الاوهام انه مؤثر ان اراد به سبق التاثير الحقيقي فقط وان اراد سبق التاثير بمعنى المدخلية في الوجود فهو موضوع لا يحذور فيه لان الحس والفصل من العلل الداخلة وليس شيء منهما مادة ولا صورة واما الموضوع والاعراض من العلل الخارجة ولم يذكرها لانا نقول الحسن اذا اخذ من حيث انه جزء اعني بشرط لا شيء يسمى مادة والفصل اذا اخذ كذلك يسمى صورة او نقول الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجي فلا يندرج فيها الاجزاء العقلية واما الموضوع فهو مع كونه خارجا شبه المادة مشابهة تامة في كونها محلا قابلا فجعل من عدادها ولم يعد قسما برأسه ولك ان تدرج في تفصيل اقسام العلة الناقصة ما يتوقف عليه الشيء في وجوده اما جزء له او خارج عنه وانما المحل للمعلول فهو الموضوع بالقياس الى العرض والمحل القابل بالقياس الى الصورة الجوهرية وصورة واما غير محل له فاما منه الوجود او ما لاجله الوجود

اولا هنا ولا ذاك وح اما ان يكون وجوديا وهو الشرط او عدميا وهو عدم المانع والاول اعني ما يكون جزء عقليا وهو الجنس والفصل او جزءا خارجيا وهو المادة والصورة المقصد الثاني الواحد بالشخص لا تعلله علتان مستقلتان لوجهين الاول لو علل الواحد بالشخص مستقلتين اي لو اجتمع عليه علتان مستقلتان لكان محتاجا اليهما الى كل واحد منهما للعلية اي لكون كل واحد علة له فان المعلول محتاج الى علته البتة مستغنيا عنهما عن كل واحد منهما اذ بالنظر الى كل واحد منهما اي كل واحد من الامرين المستقلين بالعلية يوجد ذلك المعلول الشخصي ولو لم يوجد الامر الاخر اذ المفروض ان كل واحد مستقل ومتوى اي جواز وجوده بكل منهما وان لم يوجد الاخر حصل الاستغناء اي استغناء ذلك المعلول عن الاخر فلزم ان يكون في زمان واحد محتاجا الى كل واحد من المستقلين وغنيا محتاجا اليها لا يقال منشأ الاحتياج الى كل واحد هو عليتها له ومنشأ عدم الاحتياج الى علية الاخرى له فلا استحالة في اجتماعهما لانا نقول احتياج شيء الى جزء وجوده وعدم احتياجه اليه فيه منافيان فلا يجتمعان سواء كانا مستندين الى سبب واحد او الى سببين فاجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد شخصي يستلزم لو وقع الجمع فيكون امكان اجتماعهما مستلزما للامكانه وهو ايضا مح واما توارد هما على سبيل البدل مع امتناع الاجتماع اذا لم يكن تنافيهما فلا استحالة فيه بان يكون كل واحد منهما بحيث لو وجد ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي فاذا وجدت احداهما وجد المعلول وامتنع ح وجود الاخرى اذ لو امكن ان يعدم الاولى ويوجد الاخرى فان عدم المعلول بعدم الاولى ووجد باعادة التامة لزم اعادة المعدوم وان لم يعدم وجب ان يكون الثانية مفيدة للمعلول اصل وجوده الحاصل له بايجاد الاولى فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يقال ان الثانية تفيد بقاء الوجود الحاصل بالاولى اذ يلزم ان لا يكون علة مستقلة فالتوارد على سبيل البدل جائز اذا كانت العلتان بحيث اذا وجدت احدهما استحال وجود الاخرى بعدها وان امكن ان يوجد بدل الاولى ابتداء لا يقال التوارد على البدل مح مطلقا لانه اذا كان احدهما موجودة والاخرى معدومة لزم من وجود الاولى وجود المعلول ومن عدم الثانية عدمه لان عدم العلة المستقلة يوجب عدم المعلول وما نقل من ان الحرارة الخارجة والحمى يجوز تواردهما بدلا على حركة الشمس فجوابه ان المعلول ههنا اعني حركة الشمس واحد بالنوع لا بالشخص ضرورة ان الحركة الواقعة باحد هذين الاصلين مغايرة للواقعة بالاصل الاخر شخصا لانا نقول استلزام عدم العلة لعدم المعلول الشخصي يتوقف على انه لا يجوز ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على البدل فكان اثباته به دورا الوجه الثاني اما ان يكون لكل واحد منهما اثر اي تاثير فيكل اي كل واحد منهما جزء العلة لان المستقل بالتاثير هو المجموع فهو العلة التامة وكل واحد منهما جزؤها وهو خلاف المفروض او لاحدهما فقط انه هي العلة دون الاخرى او لا اثر لشيء منهما فلا شيء منهما بعلة وكلاهما ايضا خلاف المقدر فالاقسام كلها باطلة وقد يقال جاز ان يكون لكل منهما تاثير تام كما هو المتنازع فيه وليس يلزم منه كون كل جزء العلة فان قلت نستغني بتاثير كل واحد عن تاثير الاخرى قلت هذا رجوع الى الوجه الاول فتامل وجوزوه اي تعليل الواحد الشخصي بعلتين مستقلتين بعض المعتزلة كجوهر فرد يلتصق بيدا اثنين يدفعه احدهما حال ما يجره الاخر على سوية في القوة والسرعة وح لا يجوز ان نقول بذلك الجوهر الذي لا جزء له حركتان لامتناع اجتماع المثلين بل حركة واحدة بعينها ولا يجوز استنادها الى واحدهما فقط لعدم الاولوية بل الى كل منهما وتبين ان كل واحد منهما مستقل بتحصيل تلك الحركة فقد اجتمع على واحد بالشخص علتان مستقلتان وردة لا نسلم ان حركة ذلك الجوهر مستندة الى الله تعالى ابتداء كسائر الحوادث

مستقله م

ولكم يمكن ان يجيبوا عنه بان من الحركة مستند الى مجموعهما معا وكل واحد جزء العلة لا علة فان مستقلا
كل منهما كان مشروطا بانفراده عن الاخر ولا محذور في ذلك واما المثلان وهما واحد بالنوع فيجوز تعليله اي تعليل
الواحد بالنوع بمستقلين على معنى ان فرداً منه يكون معللا بعلة مستقلة وفردا اخر منه مع كونه مماثلا للاول
يكون معللا بعلة اخرى مستقلة ايضا لا على معنى ان الطبيعة النوعية توجد في ضمن الافراد عن علل متعددة اذ
ليس في الاعيان الا الاشخاص كما مر انه الاشارة كالمخالفة فان مخالفة السواد للحلاوة مثل مخالفة الحلاوة
للسواد فان مدين المعروضين وان كانا متخالفين في الماهية الا ان عارضيهما متماثلان فهما يعني انه معلل كل منهما فالمخالفة
المذكورين بعلة اما واحد او متعددة الى غير ذلك وعلى التعدد يكون لكل من المخالفتين علة مستقلة لكن هذا
المثال انما يصح عند من يقول بان المخالفة التي هي من الاضافات امر ثبوتي موجود في الخارج وكذا الحال في
التمثيل بالمضادة بين السواد والبياض واما التمثيل بالطبيعة الجنسية معللة بفصول مختلفة فانما يصح على قول من
قال بان الجنس والفصل في الوجود الخارجي وقد عرفت بطلانه واما بحرارة نوع واحد ثم تعلل فردية منها بالنار
وفرد بالشمس وفرد بالحركة فقد علل الجميع بعلل مختلفة مستقلة من هذه الامور وهذا او ما خوذ من غيرها
لكن هذا المثال انما يصح اذا كانت افراد الحرارة المادية المستندة الى افرادها المادية لعدم تعدد العلة هنا فان العلة هي طبيعة
النار كما ان المعلول طبيعة الحرارة وان تعددت افرادهما كان كل من العلة والمعلول لمتعددا فانه في المخص المعلول الواحد
بالنوع يجوز استناده الى علل مختلفة بالنوع فان قيل الماهية النوعية ان اقتضت لذاتها او للوازمها الحاجة
الى احدهما على الامرين اي المعدين المتماثلين بعينها اي بتلك الاحدى بعينها لان مقتضى ذات الشي او
لوازمه يستحيل انفكاكه عنه والا وان لم يقتض الحاجة الى احدهما استغنت عنهما اي عن كل واحد من العلتين
فلا تعلل تلك الماهية النوعية بشي منهما لامتناع تعليل الشي بما هو مستغن عنه قلنا هي اي تلك الماهية تقتضي
الاحتياج الى علة ما والتعين من جانب العلة اي يحتاج الا انها لا تحتاج الى شي بعينه من العلتين المفروضين
بل هي محتاجة الى علة ما لا بعينها ولا يلزم من ذلك ان لا تكون الماهية معللة بالعلتين المعينتين لجواز ان تكون
تعليلها بالمعينة ناشئا من جانب العلة بان تكون هذه المعينة تقتضي ان تكون علة لتلك الماهية وتلك المعينة ايضا
تقتضي ان تكون علة لها فهي مع استغنائها عن خصوصية كل منهما تكون معللة بهما كذا ذكره الامام الرازي قال
المصنف واعلم ان هذا الجواب مع التزام لعدم احتياج المعلول الى العلة بعينها مع كونها محتاجة الى علة
ما لا بعينها فان الماهية اذا كانت معللة بعلة معينة لا لاحتياجها اليها بل لاقتضاء تلك المعينة ان تكون علة
للماهية فقد جاز عدم احتياج المعلول الى ما هو علة له حقيقة فلا يلزم احتياج الشخص المعلول بالعلتين
المستقلتين الى كل منهما اي الى شي منهما بل احتياجه الى مفهوم احدهما اي الى علة ما الذي لا ينافي الاجتماع
وبالجملة المطلوب لما جاز ان يكون الاستناد الى علة معينة ناشئا من اقتضاء العلة المعينة دون
احتياج المعلول الى تلك المعينة جاز ان يكون الواحد الشخصي معللا بعلتين مستقلتين ولا يكون
محتاجا الى شي منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس الى كل واحد منهما
بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافي الاجتماع لانا اذا اجتمعنا لزم الاستغناء عن
خصوصية كل منهما لا عن مفهوم احدهما الذي هو اعم منهما فلا يتم الدليل المعول عليه في امتناع تعليل
الواحد الشخصي بعلل مستقلة وقد خبط في تقرير هذا المقام اقوام فلا تتبع سواهم بعد ما جاءك من الحق
هذا هو الصواب في الجواب ان يقال لا وجود للطبائع في الخارج انما الموجود فيه اشخاصها واذا
احتاج شخص منها الى علة معينة لا يجب ان يحتاج مثل ذلك الشخص الى مثل تلك العلة بل يجوز احتياجه الى علة

مما يدل بمعه وعام المآثم وسنتنبه على عدم عائل افرادها مما تعدد واعلام متلوا بالواد الحراده صح

مخالفة العلة للاولى ويكون منشأ الاحتياج في المتماثلين هو تشخصهما المقصد الثالث
يجوز عندنا معشر الاشاعرة استناد اثار متعددة الى مؤثر واحد بسيط وكيف لا يجوز ذلك عندنا
ونحن نقول بان جميع الممكنات المتكثرة كثرة لا تحصى مستندة بلا واسطة الى الله تعالى مع كونه
منزها عن التركيب ومنعه اي منع جواز استناد الاثار المتعددة الى المؤثر الواحد البسيط الحكماء الا
بتعدد الة كالنفس الناطقة تصدر عنها اثار كثيرة بحسب تعدد الاتها التي هي الاعضاء والقوى الحالة فيها
او بتعدد شرط او قابل كالعقل الفعال على رأيهم فان الحوادث في عالم العناصر مستندة اليه بحسب
الشرائط والقوابل المتكثرة قالوا واما البسيط الحقيقي الواحد من جميع الجهات بحيث لا يكون هناك تعدد لا بحسب
ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية ولا بحسب الالات والشرائط والقوابل كالمبدأ الاول
فلا يجوز ان يستند اليه الا اثر واحد وبنوا على ذلك كيفية صدور الممكنات عن الواجب تعالى كما هو
مذهبهم على ما سيأتي ولا يلتبس عليك ان الاشاعرة لما اثبتوا له تعالى صفات حقيقية لم يكن هو
بسيطا حقيقيا واحدا من جميع جهاته فلا يندرج على رأيهم في هذا المتنازع فيه وقد يتوهم ان الواحد
الحقيقي ان كان موجبا لم يجز ان يصدر عنه ما فوق اثر واحد اتفاقا وان كان مختارا جاز ان يصدر عنه
اثار اتفاقا فالنزاع اذن في كون المبدأ موجبا او مختارا لا في هذا المتنازع فيه ولجواز ان الفاعل المختار
اذا تعددت ارادته او تعلقاتها لم يكن واحدا من جميع الجهات فلا يندرج في المتنازع فيه وان فرض ان
لا يكون في المختار تعدد بوجه لم يجز صدور المتعدد عنه ايضا لنا في اثبات الجواز الجوهرية مع
كونها حقيقة واحدة بسيطة علة للتحيز في الحيز المطلق وقبول الاعراض ايضا فههنا اي التحيز وقبول
الاعراض اثران لبسيط واحد حقيقي لا يقال التحيز هو قبول الاعراض اثر للجوهرية باعتبار
الحال فيه وهو العرض والاخر وهو التحيز اثر له باعتبار الحيز الذي يتمكن فيه فقد تعدد فيهما الشرط
لا نا نقول ليس كلامنا في كونه محلا للعرض بالفعل وكونه حاصلا في الحيز بالفعل حتى يكون صدورهما عنه
اي كل واحد من الحيز كما ذكرتم بل الكلام في قابليتهما وهو اي كونه قابلا لهما من عوارض ذاته المعللة بها
والجواب انه لا يتم هذا الاستدلال الا ببيان بساطة العلة التي هي الجوهرية ولا يمكن اخذ الزاوية لان
الجوهر عندهم حجم اقسام والقابل منها للتحيز وحلول هذه الاعراض هو الجسم باعتبار صورته و
مادته ولا وجود عندهم للجوهر الفرد وبيان كون الامرين اي القابليتين المذكورتين اثرين وجوديين
فان لا يمكن اخذ الزاوية لانهما من النسب والاضافات التي لا وجود لها عند المتكلمين بخلاف الحكماء
وبيان انتفاء تعدد الالة والشرط في صدورهما عن الجوهرية وهو مشكل احتج الحكماء على عدم الجواز
بثلثة اوجه الاول لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لا ثرين مثلا لكان مصدريته لا عن مصدريته ب
لامكان تعقل كل منهما بدون الاخرى فان دخل فيه اي في الواحد الحقيقي تعلقهما اي هذان المفهومان او
دخل فيه احدهما لزم التركيب في الواحد الحقيقي هذا خلف وان لم يدخل فيه شي منهما ولا احدهما لكان ذلك الواحد
الحقيقي مصدرا للمصدريتين اي لمصدريتي آ و ب كما كان مصدرا لهما اذ لا يجوز ان يكون المصدريتان مستندتين
الى غيره والا لم يكن هو وحده مصدرا لآ و ب والمفروض خلافه وح عاد الكلام فيهما اي في المصدريتين فنقول كونه
مصدرا لاحدى المصدريتين غير كونه مصدرا للاخرى فهذان المفهومان ان دخلا فيه او احدهما لزم التركيب والا كان مصدرا لهما
ايضا ولزم التسلسل في المصدريات وقد يقرر هذا الوجه بحيث لا تبسط فيقال ان كلا من مفهومي مصدريته آ ومصدريته ب
نفس الواحد الحقيقي كان له ارتباط ماهيتان مختلفتان وان دخلا فيه معا او دخل احدهما وكان الاخر عينا لزم التركيب

فقط وان خرجا معا او خرج اح وكان الاخر عينا لزم التسلسل وان دخل في وخرج الاخر لزم التركيب والتسلسل معا فالا ستة والكل مح الوجه الثاني انا اذا راينا الماء يوجب البرودة والنار توجب السخونة قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة الماء ضرورة اي قطعا يقينيا لا شبهة فيه فهنا استدلالنا باختلاف الاثر وتعدده على اختلاف المؤثر وتعدده فلولا انه مركوز في العقول ان اختلاف الاثر وتعدده لا يكون الا باختلاف المؤثر وتعدده لما كان كذلك فظهر انه كلما تعدد المعلول تعددت العلة وينعكس عكس النقيض الى قولنا كلما اتحدت العلة اتحد المعلول وهو المط الوجه الثالث انه لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لاثرين كا وب مثلا لكان مصدرا لا وليس لا ب ليس ا ولكان ايضا مصدرا لب وليس ا وانه تناقض والجواب عن الاول ان المصدرية امر اعتباري اي بحيث ان المصدرية ليس خارجيا عن الواحد الحقيقي الا ان المصدرية لكونها من الامور الاضافية التي لا وجود لها في الخارج غير محتاجة الى علة توجدها فلا تكون الذات مصدرا لها لان المحتاج الى الموجد ماله وجود وح فلا يكون هناك مصدرية اخرى حتى يتسلسل المصدريات وان سلمنا تسلسلها فالتسلسل في الامور الاعتبارية غير ممتنع فان قيل لا شك ان العلة الموجبة يجب ان يكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات وانه يجب ان يكون لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لولا ها لم يكن اقتضاؤها لمعلول معين اولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور في صدوره عنها في كل صدور لا بد ان يكون للمصدر قبل كل الصدور خصوصية مع الصادر ليست له مع غيره والمراد بالمصدرية هو هذه الخصوصية لا الامر الاضافي الذي يتعقل بين الصادر ومصدره لانه متاخر عنهما فاذا فرض ان الفاعل واحد حقيقي وصدر عنه اثر واحد كانت تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل فان فرض صدور اثر آخر كانت تلك الخصوصية ايضا بحسب الذات اذ ليس هناك جهة اخرى فلا يكون له مع شيء من المعلولين خصوصية ليست له مع غيره فلا يكون علة لشيء منهما فاذا تعدد المعلول فلا بد من تكثر في ذات الفاعل ولو بالاعتبار ليتصور هناك خصوصيات يترتب عليها عليتان وح لا يكون الفاعل واحدا من جميع الجهات ولهذا قيل ان هذا الحكم كانه قريب من الوضوح وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية قلنا لا نسلم ذلك لا يجوز ان يكون لذات واحدة خصوصية مع امور متعددة مشاركة في جهة واحدة او غير مشاركة فيها لا يكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور بأسرها لا بعضها دون بعض ولئن سلم انه لا بد من خصوصية مع كل صادر بعينه فذاك لا يضرنا لان المبدأ الحقيقي متصف في نفس الامر بسلوب كثيرة بل باضافات متعددة تعلقاتها فجاز ان يصدر عنه من هذه الحيثيات امور كثيرة ولا يقدح ذلك في كونه واحدا حقيقيا بحسب ذاته والجواب عن الثاني ان الاستدلال على تغاير طبيعتي النار والماء انما هو بالتخلف لا بالاختلاف والتعدد فانا لما راينا نارا ولا برد معها كما كان مع الماء وراينا ماء ولا حر معه كما كان مع النار علمنا بتخلف اثر كل منهما عن الآخر انهما مختلفان اذ لو تساويا لامتنع تخلف الاثر ولو راينا ان محلها متعدد بلا تخلف لم يمكن لنا الاستدلال بها على اختلاف المؤثر وتعدده بل هذا من المتنازع فيه والجواب عن الثالث لا نم ان صدور ا وصدور لا ا متناقضان بل نقيض صدور ا هو لا صدور ا واما صدور لا ا فهو صدور فلا مناقضة فان قيل الا فصل لازم لان الجهة التي هي مصدر لا آ ان كانت مصدرا لغير آ فهذه الجهة ليست مصدرا لا آ لان الموجبة المعدولة مستلزمة للسالبة المحصلة فيصدق ان هذه الجهة مصدر لا آ وغير مصدر لا آ وهما متناقضان قلنا انما يتناقضان لو كان الزمان فيهما متحدا وهو ممنوع كذا ذكره بعضهم وهو سهو لان قولنا هذه الجهة مصدر لا وان كان موجبة محصلة لكن قولنا هذه الجهة مصدر لغير آ ليس موجبة معدولة بل بالتحصيل

حتى يستلزم سالبة محصلة هي نقيض لتلك الموجبة المحصلة بل هي ايضا موجبة محصلة المحمول لكن المحمول سلبي معدول نعم قولنا هذه الجهة غير مصدر لا آ موجبة معدولة والفرق بينه وبين قولنا هذه الجهة مصدر لغير آ مما لا يستر به قال الكاتبي في شرح المحصل اذا صدر عن الباري الذي هو غير آ من تلك الجهة صدق انه لم يصدر عنه آ من تلك الجهة فيصدق ح انه صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ من جهة واحدة وانه متناقض وهذا الوجه كتبه الرئيس الى بهمنيار لما طلب عنه البرهان على هذا المط ثم قال والجواب لا نم انه اذا صدر عن الباري غير آ صدق انه لم يصدر عنه آ بل اللازم ح انه صدر عنه ما ليس آ وان سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ لانهما مطلقتان وان قيدت احديهما بالدوام كانت كاذبة قال الامام الرازي في المباحث المشرقية والعجب ممن يفني عمره في تعليم الالة العاصمة عن الغلط وتعلمها ثم اذا جاء الى هذا المط الاشرف اعرض عن استعمالها حتى وقع في غلط يضحك منه الصبيان المقصد الرابع قال الحكماء البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا كالواجب تعالى لا يكون قابلا وفاعلا اي لا يكون مصدرا للاثر قابلا له من جهة واحدة خلافا للاشاعرة حيث ذهبوا الى انه تعالى صفات حقيقية زائدة على ذاته وهي صادرة عنه وقائمة به والا ولم يكن كذلك بل كان قابلا وفاعلا فهو مصدر للقبول والفعل معا فقد صدر عن الواحد الحقيقي اثران وقد بين بطلانه قلنا وقد عرفت ايضا جوابه مع ان القبول والفعل بمعنى انهما ليسا من الموجودات الخارجية وايضا نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان فلا يجتمعان واعترض عليه بان القابل اذا اخذ وحده لم يجب معه وجود المقبول كما ان الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول واذا اخذ مع جميع ما يتوقف عليه وجود المقبول والمفعول وجب وجودهما معها فلا فرق اذن بينهما في الوجوب والامكان واجيب بان الفاعل وحده قد يكون في بعض الصور مستقلا موجبا للمفعول ولا يتصور ذلك في القابل اذ لا بد من الفاعل بالضرورة فهو حينئذ من جملة العلة والمعلول وهو ليس بموجب اصلا فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة والجواب انه لا يمتنع ان يكون للشيء البسيط الى شيء آخر نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان من جهتين مختلفتين فتكون النسبة الثانية من جهة واحدة والنسبة الثانية من جهة اخرى ورد هذا الجواب بان كلامنا في ان البسيط لا يكون قابلا وفاعلا من جهة واحدة وعلى ما ذكرتم يكون الجهة متعددة ومنهم من اجاب عن الوجه الثاني بان نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام وهو لا ينافي الوجوب بل يجامعه لا بالامكان الخاص الذي ينافيه واورد عليه انه اي نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام المحتمل للامكان الخاص ولذلك يمكن عدم المقبول من حيث انه مقبول مع وجود القابل ويتم الدليل في اد نسبة الفاعل يتعين ان يكون بالوجوب ونسبة القابل لا يتعين ان يكون كذلك او نقول يمتنع ان يكون نسبة الفاعل لا يحتمل الامكان الخاص ونسبة القابل يحتمله فيلزم ان يكون نسبة واحدة محتملة للامكان الخاص غير محتملة له الا ان يعاد الى الجواب الاول ويقال جاز ان يكون هناك نسبتان من حيثيتين احدهما واجبة على التعيين محتملة للامكان الخاص والاخرى محتملة له فتكون الجهة متعددة المقصد الخامس قال الحكماء القوى الجسمانية اي الحالة في الجسم لا تقتدر اثرا غير متناه ولا في المدة اي لا يقوى ان يعمل في زمان غير متناه سواء كان العمل الصادر عنها واحدا او متعددا ولا في الشدة اي لا يقوى ان يعمل حركة لا يكون حركة اخرى اشرع منها ولا في العدة اي لا تقوى على فعل عدد غير متناه سواء كان زمانه متناهيا او غير متناه واما الحصر لاقتضاء القوى بحسب آثارها في هذه الامور الثلاث لان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من الاعراض الذاتية الاولية للكمية فاذا وصفت القوى باللاتناهي نظرا الى آثارها فلا بد ان يعتبر فيها عدد الاثار وذلك هو اللاتناهي بحسب العدة واما زمانها وح اما ان يعتبر اللاتناهي في الزمان وهو اللاتناهي بحسب المدة واما ان يعتبر لا تناهيه في العصان

والكمي

والقلة بسبب قبوله للانقسامات التي لا تقف عند حد فقولا تناهي القوى بحسب الشدة ثم ان
اللاتناهي في الشدة ظاهر البطلان لان القوى اذا اختلفت في الشدة كرماة تقطع سهامهم مسافة
واحدة محدودة في ازمنة مختلفة فلا شك ان التي زمانها اقل هي اشد قوة من التي زمانها اكثر فالغير
متناهية في الشدة وجب ان يقع الحركة الصادرة عنها لا في زمان اذ لو وقعت في زمان
وكل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة تكون اسرع فمصدرها
اشد واقوى فلا يكون مصدر الاولى غير متناه في الشدة والمقدر خلافه لكن وقوع الحركة لا في زمان
بل في آن محال لان كل حركة انما هي على مسافة منقسمة فتنقسم بانقسامها وتكون مقدارها اعني الزمان منقسما
ايضا واعترض عليه بانا لا نسلم ان قطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان ممكن في نفس الامر وامكان فرض قطعها
لا يجدي نفعا لجواز ان يكون المفروض مستلزما لمحال آخر واما اللاتناهي في المدة والعدة فقد جوزه
المتكلمون لان نعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار يدومان ابدا ولا يقصد بذلك الابد دوام الابدان
وقواها فيكون تلك القوى مؤثرة في الابدان تاثيرا غير متناه زمانا وعددا ومنعه الحكماء وقالوا
يمتنع لا تناهي القوى الجسمانية في المدة والعدة في الحركة الطبيعية والقسرية واحتجوا عليه اي على امتناع اللاتناهي
واشتغاله فيهما بان قوة النصف اي نصف الجسم في التحريك الطبيعي نصف قوة الكل في ذلك التحريك وانما قلنا الكلية
من قوتي النصف والكل بالنصفية لتساوي الجسم الصغير الذي هو النصف والجسم الكبير الذي هو الكل في القبول
اي قبول الحركة لانه لا فرق في ذلك القبول الجسمية المشتركة بينهما وتفاوتهما اي ولتفاوت الصغير والكبير في القوة
فانهما اي القوة تنقسم بانقسام المحل فالقابلان اعني الجسم الصغير والكبير متساويان في
قبول الحركة الطبيعية لا تفاوت من جهتها اصلا والفاعلان للتحريك الطبيعي اعني القوتين متفاوتان
بحسب تفاوت المحل ولما كان تفاوت المحلين بالنصفية كان تفاوت القوتين بالنصفية ايضا فيكون التفاوت
بين اثريهما ايضا كذلك اذ لا تفاوت في الاثر هاهنا الا باعتبار تفاوت المؤثرين وبان قوة الضعف اي
ضعف الجسم في قبول التحريك القسري ضعف قوة النصف في ذلك القبول وانما كان نسبة القوتين بالضعفية للتساوي
بين الضعف والنصف في الفاعل فرضا بان يحرك قاسر واحد حركتهما بقوة واحدة وللتفاوت في القابل اذ
المعاوقة للحركة القسرية في الضعف اعني القوة الطبيعية العائقة عن قبول الحركة القسرية اكثر من المعاوقة في
النصف بحسب زيادة الضعف على النصف فلا تفاوت في الحركة القسرية من جهة الفاعل
اصلا بل من جهة القابل من جهة المعاوقة فيكون المعاوق وقلته فاذا كان نسبة المعاوق
الى المعاوق بالضعف كان نسبة القبول الى القبول بالنصف فيكون نسبة الاثر الى الاثر بالنصف
ايضا اذا تمهد هاتان المقدمتان الاولى في الحركة الطبيعية والثانية في الحركة القسرية
فاذا فرضنا ان التحريكين الطبيعي والقسري من مبدأ واحد الى غير النهاية لانه لا يجوز ان يحرك
قوة طبيعية جسمها الى غير النهاية والانقطع ذلك الجسم له قوة طبيعية هي نصف
القوة الطبيعية التي للكل فنفرض ان هاتين القوتين حركتا جسميهما من مبدأ واحد
في العدد او الزمان فلا يشك ان حركة النصف نصف حركة الكل لما مر في المقدمة الاولى وكذلك نقول
لا يجوز ان يكون قوة جسمانية تحرك جسما آخر بالقسر الى غير النهاية والا فلذلك ان يحرك
ضعف ذلك الجسم الآخر مفروضا به حركتهما من مبدأ واحد فلا يشك ان حركة الضعف نصف حركة
النصف لما مر في المقدمة الثانية فاذا فرضنا ما ذكرنا في الطبيعية والقسرية فالاقل وهو حركة النصف

الطبيعية

الطبيعية وحركة الضعف في القسرية اما متناه والاكثر الذي فرضناه غير متناه ضعفه لما عرفت و
ضعف المتناهي متناه بالضرورة فيكون الاكثر متناهيا وهو خلاف المفروض واما غير متناه وقد فرضنا مبدأ
الاقل والاكثر واحدا فيقع الزيادة عليه اي زيادة الاكثر على الاقل في الجهة التي هو بها غير متناه فهو متناه
اذ لا بد ان ينقطع في تلك الجهة حتى يتصور الزيادة عليه فيها وانه اي كون الاقل متناهيا في الجهة التي هو فيها
غير متناه محال بالضرورة وهذا الدليل مبني على عدة امور كلها ممنوعة الاول ان القوة الجسمانية مؤثرة تاثيرا
طبيعيا في جسم هو محلها او قسريا في جسم آخر وذلك غير مسلم عندنا بل الحوادث كلها مستندة الى
الله سبحانه وتعالى ابتداء فان قلت اذا لم يكن مؤثرة اصلا لم يوصف باللاتناهي في التاثير وهو
المط قلت معنى كلامهم انها مؤثرة تاثيرا متناهيا لا غير متناه ولا ثبوت لهذا المط الذي دللنا ايضا
موقوف على ان لها تاثيرا طبيعيا او قسريا الثاني ان النصف من الجسم له قوة مؤثرة وهو غير لازم لجواز
ان يكون لجسم قوة مؤثرة حالة فيه فاذا قسم ذلك الجسم بنصفين انعدمت تلك القوة بالكلية كما تنعدم
صورة ذلك الجسم بالتقسيم فلا يكون لنصف الجسم قوة اصلا وان فرض ان له قوة هي جزء القوة الكل
فليس يلزم ان يكون جزء القوة قوته على الفعل فان عشرة اذا اقلوا حجرا في مسافة فالواحد منهم اذا
انفرد فلا يقوى على اقلاله في عشر تلك المسافة بل لا يقوى على تحريكه اصلا [illegible] اي قوة النصف
[illegible] وهو ايضا غير مسلم لجواز تفاوت القوى في اجزاء الجسم فلا يكون انقسامها على نسبة
انقسام الجسم وهذان الامران مبنيان في برهان تناهي القوى الطبيعية ولهذا قيل ان هذا البرهان انما
يجري في قوة حالة في جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبائع في الاجسام
العنصرية وكالنفوس المنطبعة في الاجرام الفلكية لكن التحريك الطبيعي المقابل للتحريك القسري يتناول ايضا
التحريك الصادر عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان تلك النفوس لا تنقسم بانقسام محالها و[illegible]
اجسام النباتات والحيوانات مركبة من بسائط لا تخلو عن معاوقات تقتضيها طبائعها فيقع التفاوت
في التحريك الطبيعي الصادر من تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات الحاصلة في القابل المركب فلا يصح ان حركة الكل
ضعف حركة النصف [illegible] اي فرض الحركتين من مبدأ واحد عدديا او زمانيا وهو ممنوع
فيما اذا كانت القوى غير متناهية وبعد تسليم هذا المنع يكون [illegible] الطبيعيتين والقسريتين
[illegible] فيصح ان يقال ان حركة الكل ضعف حركة النصف وزائد عليها في الحركة
الطبيعية وان حركة النصف ضعف حركة الكل وزائدة عليها في الحركة القسرية لكن ليس للحركات التي يقوى
عليها تلك القوى مجموع موجود في وقت ما بل هي كالاعداد التي لم توجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة و
النقصان وهذا هو الذي عول عليه في جواب دليل المتكلمين على تناهي الحوادث فانهم لما استدلوا
على وجوب تناهيها بازديادها كل يوم اجابوا عنه بان ليس للحوادث مجموع موجود في وقت من الاوقات
فلا يصح الحكم عليها بالازدياد فضلا عن اقتضائه تناهيها [illegible] وقد اعتذر لهم بان المحكوم عليه هاهنا كون
القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة الطبيعية قوية على تحريك الكل ازيد من
كون نصف تلك القوة قوية على تحريك الجزء وان كون القوة القسرية قوية على تحريك الجزء ازيد من كونها قوية
على تحريك الكل فوقع التفاوت في حال موجودة للقوى بخلاف الحوادث اذ ليس لمجموعها وجود في وقت
ما فيصح الحكم عليها بالزيادة ورد هذا الاعتذار بان المحال اللازم من تفاوت الحركات تناهي
ما فرض غير متناه وليس يلزم هذا المحال من التفاوت في حال القوى فلا بد في بيان استحالة

من دليل اخر ثم قد نوجد ان اى لا نسلم ان الحركتين تقبلان الزيادة والنقصان لما مر وبعد تسليم ذلك فلا نسلم
انهما تقبلانهما على الوجه الذى يقع به الزيادة والنقصان في الطرف المقابل للمبدا المفروض حتى يلزم الحكم لا يجوز ان
يقع الزيادة والنقصان في الخلال بان يوجد الحركتان غير متناهيتين مع اختلاف في السرعة والبطوء
كفلك القمر وفلك زحل فان القوة التى تحرك فلك القمر قوية على دورات اكثر مما تقوى عليه القوة المحركة
لفلك زحل مع ان حركات الفلكين يوجدان عندكم غير متناهيتين لكون تفاوتهما فى الزيادة والنقصان واقعا
فى الخلال بسبب الاختلاف في السرعة والبطوء ثم انه اى هذا الدليل بعد توجه المنع المذكور عليه منقوض
بالافلاك وان الحركات الجزئية الصادرة عنها لا تستند الى مفارق من جوهر مفارق حتى يكون نحو كها
غير القوى الجسمانية وذلك لان نسبة العقل الكلى الى جميع جزئيات الحركة على سواء فلا يترجح بارادة
وجود بعضها على بعض بل لا بد لتلك الحركات الجزئية من ادراكات جزئية تترتب عليها ارادات جزئية فتلك الحركات مستندة
الى قوى جسمانية لها ادراكات جزئية مع عدم تناهيها عندهم فان الحركات الجزئية الفلكية لا بداية لها
ولا نهاية على رايهم وقد اجابوا عن النقض بان مبادى الحركات الفلكية هى الجواهر المفارقة بواسطة نفوسها
الجزئية الجسمانية المنطبعة في اجرامها والبرهان انما قام على ان القوة الجسمانية لا تكون مؤثرة آثارا غير متناهية
لا على انها لا تكون واسطة في صدور تلك الآثار ورد بانه لما جاز بقاء القوة الجسمانية مع عدم تناهيه وكونها
واسطة في صدور آثار لا تتناهى جاز ايضا كونها مبادى لتلك الآثار لانها المباشرة لتلك الحركات عندهم اذا
كانت واسطة فليجز ان تباشرها استقلالا ايضا المقصد السادس في الدور والتسلسل وفيه مقاصد
على الاول بواسطة او دونها وامتناع الدور اما بالضرورة كما ذهب اليه الامام الرازى واما بالاستدلال
لان العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشى علة لعلته لزم تقدمه على علة المتقدمة فيلزم تقدمه على نفسه
بمرتبتين وفيه ان لا شك ان العلة لا يجب تقدمها بالزمان كما فى حركتى اليد والخاتم بل بالذات فح نقول
التقدم بالعلية والذات ان كان نفس العلية كان قولكم لزم تقدم الشى على علته جاريا مجرى قولكم لزم
علية الشى لعلته وهو بطلان ذلك عين المتنازع فيه بحسب المعنى وان كان مخالفا له فى اللفظ وان كان
اى تقدم العلة على معلوله امرا ورا ذلك المذكور الذى هو العلية فلا بد من تصويره اولا ثم تعيين واثباته
باقامة الدليل عليه ثانيا فانا اذا رجعنا الى انفسنا فى المتنازع اذ لا نتصور هناك للتقدم معنى سوى العلية ولئن سلمنا
ان له مفهوما سواها فلا ام ان ذلك المفهوم ثابت للعلة بالضرورة ان يقال معنى تقدم العلة على معلولها هو انه يعقل
لزوم ماهيتها مالم تتم بما هى بحسب وجودها فى نفسها لم يوجد معلولها فهذا الترتيب العقلى هو المسمى بالتقدم الذاتى وبه صح ان يقال
كانت العلة فكان المعلول من غير عكس ولا يصح ان يقال كان المعلول فكانت العلة فكذلك تقدم حركة اليد
فبالضرورة هناك معنى يصحح ترتيب المعلول على العلة بالفاء ويمنع من عكسه فلذلك قالوا بتقدم
العلة بالذات ولو بوجه ما وثبوته للعلة كالمعلوم ضرورى فلا حاجة بعد هذا التنبيه الى تصوير واستدلال
وعليه اى فى ابطال الدور وذلك ان الامام الرازى بعد ما اعترض فى الاربعين على الدليل المذكور قال والاولى ان
يقال لو كان كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقرا الى الآخر والمفتقر الى ذلك الواحد فيلزم ح افتقاره
اى افتقار كل واحد الى نفسه وانه محال لانه لا نعقل الا من الشيئين فكيف يعقل من الشى
ونفسه قال والاقوى فى الاستدلال على ابطاله هو ان نسبة المفتقر اليه وهو العلة الى المفتقر وهو المعلول
بالوجوب لان العلة المعينة تستلزم معلولها معينا ونسبة المفتقر اليه بالامكان لان المعلول المعين لا
يستلزم علة معينة بل علة ما وهما اى الوجوب والامكان متنافيان فلو كان شيئان كل واحد منهما مفتقرا

الى الآخر لكان نسبة كل منهما الى صاحبه بالوجوب والامكان معا وهو محال وانما كان هذا اقوى من ذلك
الاولى لان نحو النسبة يكفيه التغاير الاعتبارى لا يقال جاز ان يكون لكل من الشيئين جهتان تنسب
منهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان لانا نقول لا وجود للا مع اتحاد الجهة وعبارة لباب الاربعين هكذا
المفتقر اليه واجب بالنسبة الى المفتقر والمفتقر ممكن بالنسبة الى المفتقر اليه والمتبادر منها ان المعلول يجب ان
يكون له علة ما والعلة اذا لا يجب لها من حيث هى ان يكون لها معلول بل يمكن لها ذلك ولكن نحملها على المعنى الاول
الذى هو الصحيح ثم قال الامام والاقوى اى على الدليل الاولى والاقوى انتقاضات نقضا بان يقال كل منهما
مفتقر الى الآخر فيلزم افتقار كل الى نفسه وان يكون نسبة كل واحد الى الآخر بالوجوب والامكان فلو صح ما ذكرتم
لامتنع المضافان واما لم يرد انتقاضا على ما ذكره لان المتضايفين لا يوجدان فى الخارج فلا يوصفان بالافتقار
اصلا فضلا ان يفتقر كل الى الآخر وتقول تلازمهما على تقدير كونهما موجودين لوحدة السبب الذى تفتقرهما
لا لافتقار كل منهما الى صاحبه فلا نقض بهما بوجه قال صاحب اللباب ومع ما سبق من جواب شبهة الامام على تقدم
العلة ان عنى بالافتقار الذى هو مبنى الدليل المرضى عنده امتناع الانفكاك مطلقا توجه سلما انا لا افتقار بهذا
المعنى من الجانبين لجواز ان يمتنع انفكاك كل من الشيئين عن الآخر ولا امتناع فى ذلك بل هو واقع بين المتلازمين
يلزم من تعاكس هذا المعنى بين المعلول والعلة الا امتناع انفكاك كل منهما عن نفسه ولا محذور فيه وان اريد بالافتقار
امتناع الانفكاك مع صفة التأخر اى تأخر المفتقر عن المفتقر اليه جاز فى التأخر اعنى تأخر المفتقر الذى هو المعلول
ما ذكرنا من الشبهة فى التقدم اعنى تقدم المفتقر اليه الذى هو العلة بعينه اذ معنى حاصل الدليل ح ان المفتقر
اى المعلول متأخر عن العلة فلو كانت العلة معلولة له لتأخرت اى تأخرت عنه فيلزم تأخر الشى عن نفسه بمرتبتين
فنقول ان اردت بتأخر المعلول معنى المعلولية كان قولك لزم تأخر الشى عن معلوله جاريا مجرى قولك لزم معلولية
الشى لمعلوله فيمنع بطلانه لانه عين المتنازع فيه وان اردت به معنى آخر فلا بد من تصويره وتبيينه فالشبهة
مشتركة بين الدليل المردود والمرضى المقصد السابع فى مباحث متفرقة يتوقف عليها ابطال التسلسل هى
ان يقول العلة المؤثرة يجب ان تكون موجودة مع المعلول اى فى زمان وجوده والا اى وان لم يجب ذلك
بل جاز ان يوجد المعلول فى زمان ولم توجد العلة فى ذلك الزمان بل قبله فنقول فرضنا اى جاز ان فرضنا مكون
عند وجود العلة لا معلول وعند وجود المعلول لا علة فليس وجوده بوجودها فلا علة بينهما فان
قيل لا يلزم من فرض انها ان لا تكون وجود المعلول لاجل وجود العلة اذ لعلها اى العلة فى الزمان الاول الذى هو
زمان وجودها توجد المعلول اى تحصل وجوده فى الزمان الثانى والايجاد فى الزمان الاول والاثر
وحصول المعلول فى الزمان الثانى قلنا الايجاد اى ايجاد العلة للمعلول وايجابها اياه ان كان نفس حصول
المعلول بل يجاوره حصول المعلول عنه اى عن ايجاب العلة اياه لامتناع تخلف الشى عن نفسه وان كان
الايجاد والايجاب غيره اى غير حصول المعلول كان ذلك الشى الذى هو الايجاب موجبا فى الحال اى الحصول
ذلك المعلول فى ثانى الحال فله فلذلك الشى وهو الايجاب ايجاب آخر وينتقل الكلام الى ايجاب الايجاب ويتسلسل
الايجاب الى غير النهاية وفيه نظر لانه اى الايجاب على تقدير المغايرة ليس موجبا حتى يلزم ان يكون له ايجاب
آخر بل يكون ايجابا مغايرا لحصول المعلول والا وان لم يكن كذلك بل كان الايجاب موجبا لزم التسلسل فى الايجاب
مطلقا سواء كان الايجاب حال وجود المعلول او قبله وسواء كان مغايرا لحصول المعلول او لم يكن لان
الضرورة تقضى بكون الايجاب نفس حصول المعلول اذ كل احد يعلم صدق قولنا اوجد العلة فحصل فيتردد الايجاب
بين ان يكون نفسه او غيره فترديده بين امرين لازم الانتفاء وهو مستدرك مستقبح جدا وقد يجاب

بانه اى اذا كانت العلة توجب فى الحال وجود المعلول فى ثانى الحال لامعلول حال ايجاب العلة وبالعكس اى لا ايجاب حال حصول المعلول فليس حصوله لايجابها له ولما امكن ان يطرق اليه المنع المذكور اولا مادام المنع والاولى فى دفع تجويز كون الايجاب فى الحال وكون وجود المعلول فى ثانى الحال هو التعويل على الضرورة الحاكمة باستحالة ذلك فان معنى الايجاب اى ايجاب العلة للمعلول هو ان يكون وجوده مستندا الى وجودها ومتعلقا بها اى بوجودها بحيث لو ارتفعت العلة ارتفع المعلول تبعا لارتفاعها وبالجملة فليس وجوده اى وجود المعلول عن علة عين ايجاد تلك العلة وايجابها اياه اى لا تمايز بينهما بحسب الخارج ... فليس الكسر الذى هو تحصيل الانكسار فى المكسور سوى حصول الانكسار فيه من الكاسر ... فليس هناك حصول انكسار وكذا الايجاد وحصول الوجود فلا يتصور ان يتم ايجاد احدهما وليس ثمة حصول وجود فلا ايجاد من العلة حال العدم اى حال عدم المعلول بالضرورة لما عرفت من ان حصول وجوده منها هو عين ايجادها اياه ... فبطل ما توهم من ان الايجاد فى الزمان الاول وحصول الوجود فى الزمان الثانى ... والايجاب فى الذكر تنبيها على انه لا فرق فيما ذكر بين الايجاد بالايجاب والايجاد بالاختيار فان حصول الوجود لا يتصور تخلفه عنها اصلا المقصد الثامن فى التسلسل وهو ان يستند الممكن فى وجوده الى علة مؤثرة فيه ويستند تلك العلة المؤثرة الى علة اخرى مؤثرة فيها وهلم جرا الى غير النهاية لوجوه خمسة الاول جميع تلك السلسلة المشتملة على تلك الممكنات التى لا نهاية لها اذا اخذت بحيث هو جميعها اى اخذت بحيث لا يدخل فيها اى فى جميعها غيرها اى غير تلك الممكنات ولا يخرج عنها شىء منها فلا شك انه ليس بمعدوم والا لانعدم جزء لان المركب لا يتصور عدمه الا بعدم جزء من اجزائه والمفروض عدم دخول غير الاجزاء التى كل واحد منها موجود وذلك لانا اخذنا جميع تلك الممكنات الموجودة بحيث لم يدخل فيه شىء سواها واذا لم يكن الجميع معدوما فهو موجود اذ لا واسطة بين الموجود والمعدوم وليس ذلك الجميع الموجود هو واجبا لذاته لاحتياجه الى كل جزء من اجزائه التى كلها ممكنة والمحتاج الى الممكن اولى بان يكون ممكنا فيكون ذلك الجميع ممكنا لانحصار الموجود فى الواجب والممكن فله علة لما تقرر من ان الممكن يحتاج فى وجوده الى ما يوجده خارجة عن ذلك الجميع اذ الموجد للشىء لا يكون نفسه والا كان موجودا قبل وجود نفسه ولا شيئا من اجزائه والا لاوجد ذلك الجزء نفسه لان موجد الكل لا جزائه كلها ومن جملتها ذلك الجزء وانها اى تلك العلة الخارجة عن سلسلة الممكنات توجد لا محالة جزءا من اجزاء تلك السلسلة فان جميع الاجزاء لو وقع بغيرها اى بغير تلك العلة كان المجموع ايضا واقعا بغيرها اذ ليس فى المجموع شىء سوى تلك الاجزاء فلم تكن تلك العلة الخارجة علة للمجموع لاستغنائه فى وجوده عنها بالمرة واذا كانت العلة الخارجة موجدة لجزء من اجزاء السلسلة فلا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة موجودة داخلة فى السلسلة والا توارد موجدان على معلول واحد شخصى وهو اى عدم استناد ذلك الجزء الى علة داخلة فى السلسلة خلاف المفروض لانا قد فرضنا ان كل واحد من آحاد السلسلة مستند الى آخر منها الى غير النهاية ... وانما لم يستند ذلك الجزء الى العلة الداخلة كان طرفا لتلك السلسلة ... واذا سلم وجود شىء عدمه كان محالا فالتسلسل محال وههنا اعتراضات الاول ان لفظ الجميع والمجموع والكل انما يطلق على المتناهى ... اذا المراد بالمجموع ههنا هو تلك الامور بحيث لا يخرج عنها واحد منها كما نبه عليه بقوله ولا يخرج عنها شىء منها

وهذا اعتبار معقول فى الامور المتناهية الثانى ان الاحاد الممكنة المتسلسلة الى غير النهاية اذا كانت متعاقبة لم يكن لها مجموع موجود فى شىء من الازمنة وجوابه ان كلامنا فى العلل المؤثرة وقد سبق فى المقدمة وجوب اجتماعها مع المعلول الثالث ان تلك الاحاد على تقدير اجتماعها فى الوجود تعتبر تارة مع هيئة اجتماعية تصير بها شيئا واحدا وتعتبر اخرى بدون تلك الهيئة فان اردت بجميع السلسلة المعنى الاول لم يكن موجودا ولا ممكن الوجود ايضا لان الهيئة الوحدانية العارضة لها فى العقل امر اعتبارى يمتنع وجوده فى الخارج واستحالة جزء من المركب مستلزمة لاستحالة الكل وان اردت به المعنى الثانى اخترنا ان علة الجميع نفسه على معنى انه يكفى فى وجوده نفسه من غير حاجة الى امر خارج عنه فان الثانى علة للاول والثالث علة للثانى وهكذا فلكل واحد من آحاد السلسلة علة فيها فالمجموع المأخوذ على هذا الوجه اى الاحاد المتسلسلة المعلولة غير الآحاد فلم تحتج الى علة خارجة عن علل الافراد ولا امتناع فى تعليل الشىء بنفسه على هذا الوجه اعنى ان يعلل كل واحد من اشياء غير متناهية بما قبله فى الترتيب الطبيعى فلا يحتاج تلك الاشياء الى علة اخرى خارجة عنها فتكون تلك الاشياء معللة بنفسها على معنى انها كافية لوجودها بانفسها انما الممتنع تعليل شىء واحد معين بنفسه والجواب ان المراد هو المعنى الثانى كما اشار اليه بقوله اى بحيث لا يدخل فيها غيرها فذلك المجموع هو عين الاحاد ولا شك ان هذه الاحاد ممكنات موجودة كان كل واحد منها موجودا ممكنا وكان الموجود الممكن محتاجا الى علة موجدة كافية فى ايجاده كذلك الممكنات المتعددة الموجودة محتاجة الى علة موجدة كافية فى ايجادها بالضرورة وحيث كان لكل واحد من تلك السلسلة علة موجدة داخلة فى السلسلة كانت العلة الموجدة لجميع آحاد جميع تلك العلل الموجدة للاحاد وهى سوى جميع تلك العلل الموجدة للاحاد التى هى علة موجدة لجميع الاحاد اما ان يكون عين السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها والاول محال لان العلة الموجدة لشىء سواء كان ذلك الشىء واحدا معينا او مركبا من آحاد متناهية او غير متناهية يجب ان يتقدم بالوجود على ذلك الشىء ومن المستحيل تقدم المجموع على نفسه بالوجود والاشتباه انما وقع بين تعليل كل واحد من السلسلة باخر منها وبين تعليل مجموعها بمجموعها وهما امران متغايران والاول هو المتنازع فيه الذى نحن بصدد ابطاله بطريق الاستدلال والثانى مما ننبه على بطلانه فانه باطل بديهة على اى وجه فرض على سواء فرض فى تعليل المجموع تعليل الاحاد بالاحاد على سبيل الدور او لا على سبيل الدور الرابع ان العلة الموجدة للكل لا يجب ان تكون موجدة لكل واحد من اجزائه حتى يلزم من كون العلة الموجدة للسلسلة جزءا منها كون ذلك الجزء موجدا لنفسه فان الواجب اذا اثر فى ممكن حصل مجموعهما وذلك المجموع ممكن لتوقفه على الممكن الذى هو جزؤه فلا بد له من موجد ويمتنع ان يكون ذلك الموجد هو جزأه الآخر اعنى الممكن لامتناع كونه موجدا لنفسه ... فتعين ان يكون موجده هو الواجب الذى هو جزؤه لامتناع كون الواجب ابن الشىء والجواب ان الكلام فى العلة الموجدة المستقلة بالتأثير والايجاد ولا يمكن ان يكون بعض السلسلة المفروضة علة موجدة لها مستقلة بالتأثير على معنى ان لا يكون له شريك فى التأثير فى تلك السلسلة والا كان ذلك البعض مؤثرا فى نفسه لانه ممكن فلا بد له من علة مؤثرة ولا يمكن ان تكون تلك العلة المؤثرة غير ذلك البعض والا لم يكن ذلك البعض مستقلا بالتأثير فى السلسلة بل كان له شريك فيه ولا يمكن ان يكون فى السلسلة المفروضة بعض مستغن عن المؤثر كما فى المركب من الواجب وبهذا تبين بطلان ما قد قيل من انه يجوز ان يكون ما قبل المعلول الاخير علة للجميع وهو معلول لما قبله بمرتبة واحدة وهكذا الى ان

برهان التطبيق

لو كان ما قبل المعلول الاخير علة موجبة للسلسلة باسرها مستقلة بالتاثير فيها حقيقة لكان علة لنفسه قطعا واعلم ان هذا الدليل انما يجري في تسلسل الممكنات متصاعدة في العلل لا متنازلة في المعلولات كما لا يخفى على ذي فكرة الوجه الثاني من وجوه ابطال التسلسل انا نفرض من معلول ما مطرد التصاعد الى غير النهاية جملة وما قبله بمتناه لكن غير النهاية جملة اخرى هذا اذا كان التسلسل في جانب العلل واذا كان في جانب المعلولات فرضنا من علة معينة مطردة التنازل الى غير النهاية جملة وما بعدها بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى فحصل هناك جملتان غير متناهيتين احدهما زائدة على الاخرى بعدد متناه ثم نطبق الجملتين اي احدهما على الاخرى من طرف المبدأ اي من طرف ذلك الجانب الذي لكل واحد منهما فيه مبدأ فالاول من احدهما بالاول اي بازاء الاول من الاخرى والثاني بالثاني وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من الجملة الزائدة واحد من الجملة الناقصة كان الناقصة كالزائدة اي مساوية لها في عدد الآحاد هذا خلف والا وان لم يكن بازاء كل واحد من الزائدة واحد من الناقصة وجد في الزائدة جزء لا يوجد بازائه في الناقصة شيء وعنده اي عند الجزء الذي لا يوجد بازائه شيء من الناقصة ينقطع الناقصة بالضرورة فيكون الناقصة متناهية لانقطاعها والزائدة لا تزيد عليها الا بمتناه بلا شبهة فيلزم انقطاعها وتناهيها في الجهة التي فرضنا غير متناهيتين وغير منقطعتين فيها هف وهذا الدليل هو المسمى ببرهان التطبيق وهو العمدة في ابطال التسلسل لجريانه في الامور المتعاقبة في الوجود وكالحركات الفلكية وفي الامور المجتمعة سواء كان بينها ترتب طبعي كالعلل والمعلولات او وضعي كالابعاد او لا يكون هناك ترتب اصلا كالنفوس الناطقة المفارقة وليس انما سوقناه على بيان كون العلة مع المعلول مسبوقة به على ما هي عليه من الامور كلها وقد نقض هذا الدليل بمراتب الاعداد لان الدليل قائم فيها مع عدم تناهيها وذلك لانا نفرض جملتين من الاعداد احدهما مبتدئة من الواحد من اعداد متناهية والاخرى من الالف كذلك ثم نطبق احدهما على الاخرى بان نضع الاول من الرابع بازاء الاول من الناقصة وننحو الكلام الى آخره مع ان كل من الجملتين غير متناهيتين بالضرورة والجواب عن هذا النقض ان المعلولات بل جميع ما يستدل بالتطبيق على بطلان التسلسل فيه قد ضبطها وجود فليس المذكور الذي هو المعلولات وآحادها امرا وهميا محضا حتى يكون انقطاعها في التطبيق بانقطاع الوهم وذهابها فيه باعتباره بخلاف مراتب الاعداد فانها وهمية محضة فلا يكون ذهابها في التطبيق الا باعتبار الوهم لكنه عاجز عن ملاحظة تلك الامور الوهمية التي لا تتناهى فتنقطع تلك الامور بانقطاع الوهم عن تطبيقها فلا يلزم محذور وتحقيقه ان الاعداد لكونها وهمية محضة ليس فيها جملتان في نفس الامر تطبقتان ومتحاذتان اي الجملتين المفروضتين في الاعداد ينقطعان في التطبيق بانقطاع الوهم عن التطبيق لعجزه وليس يلزم من انقطاعها انقطاع ما لا يتناهى في نفس الامر حتى يكون محالا اذ ليست الجملتان في نفس الامر فلا يتصور ان يكون انقطاعهما في نفس الامر او تحاذيهما لانقطاعها ولا يلزم من ذلك تساويهما في نفس الامر لان هذا التساوي فرع وجودهما في نفس الامر وعلى تقدير وجودهما في نفس الامر فانه يلزم منه احد امرين اما انقطاعه في نفس الامر فيكون ما لا يتناهى في الواقع متناهيا منه او عدمه اي عدم انقطاعه في نفس الامر فيلزم تساوي الجملتين الزائدة والناقصة وكلاهما محالان لما عرفت واما قلنا قد ضبطها وجود ولم نقل قد اجتمعت في الوجود ليساوق كل ما له وجود آحاده متناهيا سواء كان بينهما ترتب او لم يكن واما على سبيل التعاقب اي بلا اجتماع في الوجود فان من اهلها اي من ادلة مدعى التوقف على المجتمعة في الوجود والمتعاقبة من

البرهان

وجدا اعتبار الوهم كما في مراتب الاعداد لان الآحاد فيها قد اتصفت بالوجود في نفس الامر اما مجتمعة واما متعاقبة وقال الحكماء انما يمتنع التسلسل في امور لها وجود بالفعل وترتب اما وضعا واما طبعا فاسقط عنهم ذلك النقض ولخص ما ذكرناه اذا كانت الآحاد موجودة معا بالفعل وكان بينها ترتب ايضا ما داخل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثاني بازاء الثاني قطعا وهكذا فيتم التطبيق بلا شبهة واذا لم يكن موجودة في الخارج معا لم يتم لان وقوع آحاد احدهما بازاء آحاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا لاستحالة وجودها مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع بعضها بازاء بعض الا اذا كانت موجودة تفصيلا معا اما في الخارج او في الذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الآحاد موجودة معا ولم يكن بينها ترتب بوجه ما اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث وهكذا الى آخره اذ يتفق آحاد كثيرة من احدهما بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من الاولى واعتبره بازاء واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلة لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصورهما كذلك ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضح ما صورناه لك بتوهم التطبيق بين حبلين ممتدين على الاستواء وبين اعداد الحصى فانك في الاول اذا اطبقت طرف احد الحبلين على طرف الآخر كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من الاول بازاء جزء من الثاني وليس الحال في اعداد الحصى كذلك بل لا بد لك في التطبيق من اعتبارات مفصلة بها فالوا فقد ظهر انه لا بد من مذهب المتقدمين في حكم البرهان التطبيقي فلا يعطى الاعداد اصلا فالامر واضح واعلم ان الدليل المسمى ببرهان التطبيق عام لقيامه وجريانه في كل ما ضبطه وجود كما قررناه لكن تخصيص المدلول بتعميم ذلك المضبوط اعني المقيد بالاجتماع في الوجود مع الترتيب بوجه من الوجوه اعتراف بالتخلف اي تخلف المدلول عن الدليل في النفوس الاخر اعني الحوادث المتعاقبة والامور المجتمعة بلا ترتيب وانه يوجب بطلان الدليل لكونه منقوضا الوجه الثالث انا نعين هذا المعلول المعين وكل علة من العلل الواقعة في السلسلة التي فرضت غير متناهية متناهية لانه محصور بين حاصرين وهما هذا المعلول وتلك العلة ومن المحال ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين امرين حاصرين فيكون الكل اي كل السلسلة متناهيا ايضا لانه اي الكل لا يزيد على ذلك اي على الواقع بين هذا المعلول وبين علة ما من تلك العلل الا بواحد من جانب العلل واما عدا الواحد في هذا الجانب يكون واقعا وبين ذلك المعلول الاخير واذا كان الواقع بينهما متناهيا ولا شك ان الكل لا يزيد في هذا الجانب على ذلك الواقع الا بواحد فقط كان الكل لا يزيد على المتناهي الا بواحد وليس هذا من قبيل ما يقال ان ما بين آ و ب اقل من ذراع وما بين ب و ج اقل منها وما بين ج و د كذلك فيكون ما بين آ و د اقل من ذراع فانه ظاهر الفساد بل هو من قبيل ان يقال ما بين آ و ب اقل من ذراع وما بين آ و ج اقل ايضا وما بين آ و د كذلك واذا اخذ مع الواقع بينه وبين ما لم يزد على ما بين اقل من ذراع الا بسطه د وهذا حكم صحيح فانه اذا كان ما بين هذا الجزء المعين من المسافة وكل جزء منها لا يزيد على فرسخ يكون المجموع اي مجموع المسافة لا يزيد على فرسخ الا بجزء واحد ضرورة والمراد ان المجموع لو زاد عليه لم يزد الا بجزء واحد وذلك لان زيادتها عليه بالجزء الواحد انما يكون اذا حصل الجزء الاول الذي هو المبدأ داخلا فيما حكم عليه بعدم الزيادة دون الجزء الآخر وفرض ايضا ان المسافة ساوت الفرسخ ما بين الجزء الآخر وان فرض المساواة مع اخراج المبدأ كان المجموع زائدا على الفرسخ بجزئين هما المبدأ والمنتهى وما لا يزيد على المتناهي الا بواحد او بعدد متناه فهو متناه بالضرورة واعترض

من احتج به وسماه برهانا عرشيا وهو صاحب الاشراق بانه حدسي يحتاج الى حدس ليعلم به صحته وذلك لان العلل لو كانت متناهية لظهر ظهورا تاما ان ما عدا واحدا منها واقع بينها وبين المعلول الاخير واما اذا فرضت غير متناهية كما فيما نحن فيه فليس يظهر هذا المعنى فيه اذ لا يتصور هناك واحد من العلل الا وقبلها علة اخرى فكيف يتصور الانحصار لكن صاحب القوة الحدسية يعلم ان هناك واحدة من العلل وان لم يتعين عندنا ولم يمكن للعقل ان يشير اليها اشارة على التعيين بان تلك الواحدة مع المعلول الاخير محيطة بما عداها وهذا البرهان الحدسي يعم الامور المتعددة الموجودة معا المترتبة سواء كان ترتبها من جانب العلل او المعلولات ولا يجري في المقادير الا اذا فرض عروض الاعداد لاجزائها بان يحمل في كل منها على ما يناسبه العدد بخلاف برهان التطبيق فانه جار فيها بدون هذا الفرض الوجه الرابع لو تسلسلت العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلل اي لزاد عدد المعلولية على عدد العلية والتالي باطل اما الشرطية فلانا اذا فرضنا سلسلة من معلول اخير الى غير النهاية كان كل ما هو علة فيها اي في تلك السلسلة فهو معلول لان كل واحد مما عدا المعلول الاخير فيها يكون علة لما بعده ومعلولا لما قبله من غير عكس كلي فان الاخير معلول وليس علة لشيء من تلك السلسلة فقد زاد عدد المعلولية على عدد العلية ولو كانت العلل متناهية لم يلزم ذلك فان مبدأ السلسلة علة وليس بمعلول وسببها مما عدا المعلول الاخير معلول وليس بعلة فيتساوى عدد العلية والمعلولية واما الاستثنائية وهي بطلان التالي فلان العلية والمعلولية اي العلة والمعلولية متضايفتان تضايفا حقيقيا ومن لوازمهما التكافؤ في الوجود اي اذا وجد احد المتضايفين الحقيقيين وجد الاخر قطعا فلا بد ان يوجد بازاء كل واحد من احدهما واحد من الاخر فيكونان متساويين في العدد ضرورة وانما لم يجب تساوي العدد في المتضايفين المشهوريين كالاب الواحد له ابناء كثيرة لكن له بازاء كل منهم ابوة وهذا الوجه جار في تسلسل المتضايفات فيقال لو تسلسلت المعلولات الى غير النهاية لزاد عدد العلية على عدد المعلولية لان كل ما هو معلول في هذه السلسلة فهو علة من غير عكس فان العلة الاولى ليست معلولة مع كونها علة ولو كانت المعلولات متناهية لكان المعلول الاخير معلولا ولم يكن علة فيتساوى عدد العلية والمعلولية كما عرفتها وبالجملة فان النسبة المتضايفات يستلزم كون احدى الاضافتين ازيد عددا من الاخرى وسيوظف الوجه الخامس انا سنبين في الالهيات انتهاء الكل اي جميع الممكنات الموجودة الى الواجب لذاته وعند ذلك ينقطع السلسلة لاستحالة ان يكون الواجب لذاته معلولا لغيره فهو طرف للسلسلة وهذا الوجه يختص بالسلسلة العلل دون المعلولات واما هم اي اذا اثبتنا الواجب الوجود بطريق لا يحتاج فيه الى ابطال التسلسل والا لزم الدور لان ابطال التسلسل بهذا الوجه موقوف على ثبوت الواجب فلو اثبت الواجب ببطلان التسلسل كان كل منهما موقوفا على الاخر المقصد التاسع في ان تمام المؤثر وشرطها في التأثير من اجزاء الشرط يتوقف عليه تأثير الوجود المؤثر لا ذاته كيبوسة الحطب فانها شرط للاحراق … والجزء ما يتوقف عليه ذاته اي ذات المؤثر فيتوقف ايضا عليه ما هو … لكن لا ابتداء بل بواسطة توقفه على ذاته المتوقف على جزئه وعدم المانع ليس مما يتوقف عليه التأثير حتى يشارك الشرط في ذلك اذ قد علمت انه اي عدم المانع كاشف عن شرط وجودي يتوقف عليه تأثير المؤثر كزوال الغيم الكاشف عن ظهور الشمس الذي هو شرطها في تجفيف الثياب وعده اي عد عدم المانع من جملة الشروط التي يتوقف عليها التأثير نوع من التجوز لما عرفت من ان العدم لا مدخل له اصلا في الوجود حتى يعد شرطا حقيقة بل هو كاشف عما هو شرط فاطلق اسمه عليه وسبب … المقصد العاشر في ان العلة والمعلول على اصطلاح مثبتي الاحوال واحكامهما عندهم فان … الحال … ربما دعت الحاجة بعض الناس الى معرفة ذلك عند ظنه صحة القول بالاحوال فلذلك اوردناه تكميلا للافادة وهي اي

برهان التطبيق

الاولى في تعريفها

هذا المقصد مسائل ثمان الاولى في تعريفها وانواعها قيل فيه قول القاضي ابي بكر الباقلاني العلة صفة توجب لمحلها حكما فيخرج بقوله صفة الجواهر فانها لا تكون عللا للاحوال ويدخل الصفة القديمة كعلم الله تعالى وقدرته فانهما علتان لعالميته وقادريته والحادثة كعلم الواحد منا وقدرته وسواده وبياضه ويسمى الايجاب بالتصحيح قولنا وجد فوجد اي ثبت الامر الذي هو العلة فثبت الامر الذي هو المعلول والمراد لزوم المعلول للعلة لزوما عقليا مصححا للترتيب بالفاء عليها دون العكس فان مثبتي الاحوال يقولون بالمعاني الموجبة لاحكام في محالها وهي عندهم علل تلك الاحكام وايجابها اياها مما لا يتوقف على شرط كما سيأتي ونفاة الاحوال من الاشاعرة لا يقولون بالعلة والمعلول اصلا فان الموجودات بأسرها عندهم مستندة الى الله تعالى ابتداء بلا وجوب ومثبتو الاحوال منهم يوافقونهم في هذا وقوله لمحلها يشعر بان حكم الصفة لا يتعدى المحل اي محل تلك الصفة فلا يوجب العلم والقدرة والارادة للمعلوم والمقدور والمراد حكما لانها غير قائمة بها كيف ولو اوجب لها احكاما لكان المعدوم والممتنع مثلا اذا تعلق به العلم متصفا بحكم ثبوتي وهو محال وعلى هذا التعريف الذي ذكر للعلة فالمعلول هو الحكم الذي توجبه الصفة في محلها واما تعريفهم العلة بما يوجب معلولها عقيبها بالاتصال اذا لم يمنع منه مانع او العلة ما كان المعلول به معللا وهو اي كون المعلول معللا به قوله او قول القائل كان كذا لاجل كذا كقولنا كانت العالمية لاجل العلم فدوري اما الاول فلان المعلول مشتق من العلة اذ معناه ما له علة فيتوقف معرفته على معرفتها فيلزم الدور ويتجه عليه ايضا ان العلة ان اوجبت معلولها في اول زمان وجودها فلا يصح اعتبار التعقيب في تعريفها وان لم توجبه الا في الوقت الثاني من وجودها لزم منه ان يقوم العلم بشخص مثلا وهو غير عالم به وايضا اعتبار عدم المانع باطل لان ايجاب العلم للعالمية لا يتصور فيه تخلف وممانعة وسيأتي ان ايجاب العلة لا يكون مشروطا بشرط اتفاقا واما الثاني فلانه عرف العلة بالمعلل والمعلل ومعرفة كل منها موقوفة على معرفة العلة فالدور لازم وفيه ايضا التعليل بالمعنى حكم محلها … داخر وصورة العلة الى القول اعني ان يقال كان كذا لاجل كذا ولا شك انه ليس معنى العلة وقولهم العلة ما تغير حكم محلها اي تنقله من حال الى حال او العلة هي التي تجدد بها اي تتجدد بها الحكم يخرج الصفة القديمة اذ لا تغير ولا تجدد فيها مع انها من قبيل العلل فان علمه تعالى علة موجبة لعالميته عندهم ويخرج ايضا الاول الصفات الحادثة في اول زمان حدوث محلها كسواد القار مثلا فانه يوجب لمحله حكما هو الاسود به وليس فيه تغير حكم المحل اذ لا حكم له قبل ذلك لكونه معدوما ولكن لا يخرج من كل واحد من هذه التعريفات المزيفة للعلة تعريف للمعلول فيقول المعلول ما اوجبته العلة عقيبها بالاتصال اذا لم يمنع مانع او المعلل بالعلة او ما كان من الاحكام مسببا بالعلة او ما يتجدد من الاحكام بالعلة

الثانية

المسألة الثانية قال اكثر اصحابنا حكم العلة لا يتعدى محلها اي لا يكون العلة خارجة عن المحل الذي اوجبت له الحكم وانكره الاستاذ ابو اسحق ولم يشترط قيام العلة بمحل حكمها تفريعا على القول بالحال وان انكره اي الاستاذ الحال وكلامه هاهنا على سبيل التنزل او قائل بثبوت الحال وانكر ايضا البصريون من المعتزلة عدم تعدي حكم العلة عن محلها وجوزوا ان لا تكون العلة قائمة بمحل حكمها حيث قالوا الله مريد بارادة حادثة لحدوث المرادات قائمة بذاتها لا بذاته تعالى لاستحالة قيام الحوادث به ولا بمحل اخر لاستحالة قيام صفة الشيء بغيره وقالت المعتزلة باسرهم توابع الحيوة كالعلم والقدرة والارادة وسائر ما يشترط فيه الحيوة اذا قامت بجزء من الحي اوجبت للمجموع حكمها فكان المجموع عالما قادرا اذا قام العلم والقدرة بجزء واحد من اجزائه واما غير توابع الحيوة كالالوان عند من يثبت لها احكاما فان حكمها

لا يتعدى محلها بل يخصه واختلفوا في الحبوة هل يتعدى حكمها محلها اولا فالحقها الحذاق منهم بالقسم الثاني
وقالوا اذا قام الحبوة بجزء من شيء كان الحي بها هو ذلك الجزء لا جملة ذلك الشيء فانها اي الحبوة ليست من نوع الحكم
اي ليس قيامها بمحل مشروطا بقيام الحبوة بذلك المحل والالزم التسلسل فهي كالالوان في ان حكمها لا يتعدى محلها اصح
اصحابنا على ان حكم العلة لا يجوز ان يتعدى محلها بان صفة العلم لو لم تقم بمحل الحكم الذي هو العالمية لقامت اما بنفسها
ويبطله انها عرض والعرض لا يتصور قيامه بنفسه ويبطله ايضا ان نسبة اي نسبة العلم على تقدير قيامه بنفسه
الى جميع الحي سواء وح اما ان يوجب العالمية في جميع الاشخاص وهو ظاهر الاحالة او يوجبها في بعض دون
بعض فيلزم الترجيح بلا مرجح او بمحل اخر غير محل الحكم فيكون زيد عالما بعلم قائم بعمرو وهو باطل بالضرورة فان
قيل العلم وكثير من العلل وان استحال قيامها بنفسها لكن لا نسلم لزوم في جميع العلل لجواز ان يقوم بعضها بنفسه
اذ وجود الجوهر عندكم علة لرؤيته وكونه مرئيا مع قيامه بنفسه لان وجود الجوهر عندكم عين ذاته سلمنا
امتناع قيام العلة بنفسها مطلقا لكن ليس يلزم منه امتناع التعدي مطلقا وانما يجوزه اي تعدي الحكم اذا كان
محل العلة جزءا لمحل الحكم كما صورناه في توابع الحبوة وما ذكرتم من كون زيد عالما بعلم قائم بعمرو ليس كذلك
فان عمرا ليس جزءا لزيد حتى يتعدى الحكم منه اليه وايضا فانه اي ما ذكرتم منقوض اي بيان الحكم الذي هو امتناع التعدي
في مثال جزئي هو العلم فلا يفيد الحكم الكلي ويوضح ذلك ما تمسك به الاستاذ وهو انكم جوزتم كون الباري تعالى
فاعلا والفعل ليس قائما به وايضا العلم والقدرة يوصفان بمتعلقيهما كونه معلوما مقدورا مع عدم قيامهما به و
كذلك نحو اي نحو ما ذكر فان الارادة والذكر يوصفان بكون متعلقيهما مرادا مذكورا وكذا الامر علة لكون الشيء واجبا
والمنهي علة لكونه حراما ولا قيام للعلة بمحل الحكم في هذه الامثلة فلنا من قال منا بكون وجود الجوهر علة للرؤية
يلزم زيادته على الذات لانه مشترك بين الجوهر والعرض ومن قال ان وجوده عين ذاته لم يجعله علة
لرؤيته فلا اشكال وقيام العلة بجزء لو اوجب الحكم للكل كما زعمتم انه لزم كون الكل عالما جاهلا معا اذا
قام العلم بجزء منه وقام الجهل بجزء اخر اي قام العلم بجزء منه وقام الجهل بجزء اخر وهو محال لتضادهما
اي لتضاد العلم والجهل باعتبار تضاد حكميهما اعني العالمية والجاهلية فاذا قام العلم بجزء لم يجز قيام الجهل بجزء
والا كان الكل عالما جاهلا معا وهو محال لا يقال لانه يمتنع قيام العلم بجزء والجهل باخر جائز لذاته فانا اذا قطعنا
النظر عن تعدي حكمي العلم والجهل من اجزاء الكل كان قيام كل منهما بجزء منه امرا ممكنا لا امتناع له في ذاته قطعا
وامتناعه لتضاد حكميهما على ما ذكرتم انما هو باعتبار تعديهما الى غير محله اي تعديه حكميهما الى غير محل كل واحد
منهما فيكون اعتبار التعدية وتبوتها هو المحال لانه المستلزم لاجتماع المتنافيين دون ذلك القيام الممكن لذاته وايضا
ما ذكرتموه انما ساقي في العلم والجهل لا في جميع العلل التي جوزنا تعدية احكامها فقد تقوم القدرة على تحريك جسم بيد
من شخص والعجز عنه باخرى منه فما تسلموا بالضرورة فلو جاز تعدي الحكم الى الكل لكان ذلك الشخص قادرا
على تحريكه وعاجزا عنه معا وليس يمكن ان يقال هذا اشد لانه واقع بلا ريبة الا ان هذا الجواب انما
ينتهض على القائلين بان العجز معنى موجود مضاد للقدرة وقولهم ان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية مدفوع
بان امتناع تعدي الحكم عن محل الصفة ضروري والتمسك للتوضيح ولم يذكر المص لانه من مثله في بحث
الوجود وشرع في جواب الالزامات التي ذكرها الاستاذ بقوله واما الفعل فلا يوجب لمحله حكما ثبوتيا
لان الفاعلية صفة اعتبارية ولا العلم وكذا يوجب لمتعلقه حكما والا كان للمعدوم الممتنع صفة ثبوتية
اذا تعلق العلم به كما اشرنا اليه ومن الظاهر المكشوف ان المعلوم قبل تعلق العلم به كهو بعد تعلقه به لم يتغير
حاله فالمعلومية والمذكورية والمرادية وامثالها صفات اعتبارية المسئلة الثالثة العلة وجودية باتفاقهم

لكن

وجودية

لكن اختلف طرقهم في اثباته اي بيان كونها موجودة فمنهم من ادعى الضرورة فان الكلام في الحكم الثبوتي والعدم المحض
والنفي الصرف لا يكون موجبا له قطعا بل لا بد ان يكون موجب الحكم الثبوتي امرا وجوديا وهذا هو الطريق المعول عليه
ومنهم من احتج عليه بوجوه الاول لو جاز العالمية بعلم معدوم لزم الجاهلية بجهل معدوم اذ لا مزية لاحدهما
على الاخر فاذا عدما اي العلم والجهل عن محل كان ذلك المحل عالما جاهلا معا قلنا النزاع في ثبوت الصفة
العدمية لا في سلب الصفة فانا ندعي انه يجوز ان يتصف محل بصفة عدمية ويكون ذلك موجبا لحكم ثبوتي
في ذلك المحل لا انه يجوز ان يسلب صفة عن محل ويكون ذلك السلب موجبا له حكم تلك الصفة فانه ظاهر البطلان وما ذكرتم
من هذا القبيل مع انه غير تام في نفسه واليه اشار بقوله وايضا فلا نسلم اجتماع العدمين اذ عدم العلم جهل وعدم
الجهل علم وبينهما اي بين العلم والجهل تضاد وتناف فان قلت نحن نقول لو جاز ان يكون العالمية معللة بعلم عدمي
لجاز ان يكون الجاهلية معللة بجهل عدمي فاذا اجتمع هذان العدميان في محل كان عالما جاهلا بشيء واحد من جهة
واحدة قلت لا نسلم انه اذا كان مثبت العلم عدميا وموجبا لكون محله عالما كان مثبت الجهل ايضا عدميا موجبا لكون محله
جاهلا سلمناه لكن لا نسلم امكان اجتماع هذين العدميين مع ما بينهما من التقابل ولا سبيل الى الدلالة على هذا الامكان
اصلا الوجه الثاني شرط العلة قيامها بالمحل الذي يوجب له الحكم ولا يتصور في العدم قيامه بمحل حتى يوجب له حكما ثبوتيا
قلنا ان اردت بالقيام اي قيام الامر الذي هو العلة بالمحل وجوده له مثل وجود الاعراض الموجودة لمحالها ففيه النزاع
لا بمعنى كلا مكان هو ان العلة يجب ان يكون صفة موجودة قائمة بمحل الحكم او اتصافه به بمعنى وان اردت بالقيام
اتصاف المحل بالامر الذي هو العلة فقد يتصف المحل الموجود بالعدمي كاتصاف زيد بالعمى فجاز ان يكون العلة عدمية
قائمة بمحلها بهذا المعنى الوجه الثالث العلة موجبة للحكم والايجاب صفة ثبوتية لان نقيضه وهو اللاايجاب
عدمي لصدقه على المعدومات فاذن لا بد ان يكون العلة موجودة ليمكن اتصافها بالايجاب الوجودي قلنا
قد عرفت ما فيه وهو ان النقيضين يجوز ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجي دون الصدق فان قيل على
سبيل المعارضة ان العلم يوجب لمحله كونه عالما باتفاق مثبتي الاحوال فهو الموجب للعالمية اما وجود العلم
فيكون كل وجود كذلك لا تحاد معنى الوجود في الكل او العلم مع الوجود هو المركب العلة وهو باطل ايضا
اذ لا قائل بالحال والعلم اي كونه علما وانه حال فليس بموجود فثبت ان العلة قد لا يكون موجودا قلنا
الموجب للعالمية هو العلم الذي هو موجود وفرق بينه وبين العلم مع الوجود وبينه وبين كونه علما المسئلة
الرابعة العلة التي كلامنا فيها دون العلة الشرعية مطردة اي يستلزم وجودها وجود حكمها اي كلما وجدت
العلة وجد الحكم على سبيل اللزوم وامتناع التخلف وهذا اعني وجوب الاطراد مما لا خلاف فيه
اصلا من مثبتي الاحوال وعكسه يستلزم عدمها عدم حكمها اي كلما انتفت العلة انتفى الحكم والاختلاف
فيه اي في الانعكاس ووجوبه في الاحوال الحادثة فانه منهما اي العلم والقدرة عنه واحدمنا انتفى
عنه العالمية والقادرية اتفاقا من مثبتي الاحوال واوجبه اي الانعكاس الاصحاب في الاحوال القديمة
ايضا فلم يجوزوا عالمية الباري تعالى وقادريته بلا علم وقدرة ومنعه المعتزلة وقالوا انه عالم وقادر
بلا علم وقدرة وبلزمهم احد الامرين اما تعليل العالمية بغير العلم كالقدرة مثلا وهو ضروري البطلان
او يسلم قطعا ان غير العلم من الصفات سواء كانت مشروطة بالحبوة اولا لا يوجب كون محلها عالما او
ثبوتها من غير علة وهو ايضا باطل لانه اذا جاز ثبوت العالمية بلا علم ولا علة مغايرة له جاز ان يكون العالمية
الثابتة مع وجود العلم غير معللة به كما كانت ثابتة مع عدمه وهذا خروج عن المعقول وتخالف لما هو مسلم
عند الخصم واليه اشار بقوله فجاز في المقارنة في العلم اي جاز الثبوت بلا علة في العالمية المقارنة للوجود

العلم فلا يكون معللا به وعلى هذا فالاظهر ان يقال للعلم الالهي قصد المبالغة في المقارنة ولما كان اللازم من عدم الانعكاس جواز
ان يكون الحكم المقارن للعلة غير ثابت بها قال الاصحاب كل علة لا يكون منعكسة فهي غير مطردة ايضا واما قوله وهذا
تمامه في بحث الصفات فاشارة الى ما ذهبوا اليه من ان الاحكام القديمة واجبة والواجب لا يعلل سواء وجدت
العلة او لم توجد والى جوابه الذي فصله هناك واعلم ان كل علة مطردة منعكسة وليس كل مطرد منعكس علة كالمعلول
والمضاف ونحو ذلك لان الاطراد والانعكاس شرط العلة وليس يلزم من وجود الشرط وجود المشروط لا يقال
اذا كان المعلول مطردا منعكسا كالعلة كان بينهما ملازمة من الطرفين فبماذا يمتاز العلة عن غيرها وكيف يكون
ان العلم علة للعالمية دون العكس مع تلازمهما ثبوتا وانتفاء لانا نقول يمتاز العلة عن غيرها بضرورة
العقل بانا نعلم علما ضروريا ان العلم يوجب كون محله عالما بالضرورة وجود العلم فاوجب كون
محله عالما ولا نعلم عكسه وهو ان كون المحل عالما فاوجب له العلم ونعلم بالضرورة ايضا
او بدليل اخر يرشدنا الى تميز العلة عما شاركها في الاطراد والانعكاس المسئلة الخامسة ايجاب العلة
لمعلولها لا يكون مشروطا بشرط اتفاقا من القائلين بثبوت الحال وهذا حكم ضروري فانه لا يتصور علم بلا
عالمية يعني انا اذا علمنا قيام العلم بمحل علمنا كونه عالما بلا توقف على العلم بشيء اخر اصلا وهو المراد بقوله
سواء علمنا الشرط ووجوده ام لا فلو كان ايجاب العلم للعالمية مشروطا بشرط لم يمكن لنا الجزم بالعالمية الا بعد
معرفة ذلك الشرط والتصديق بوجوده فان قيل ايضا العلم العالمية مشروط بقيام العلم بالمحل ومشروط ايضا
بالحيوة وانتفاء اضداده اي اضداد العلم قلنا هذه شروط وجوده فان وجود العلم في نفسه مشروط بهذه
الامور والكلام في شروط تاثيره وايجابه للعالمية والفرق بين شرط وجود العلة وبين شرط اقتضائها لمعلولها
بعد وجودها مما لا يشتبه المسئلة السادسة لا يوجب العلة الواحدة حكمين مختلفين وقد اختلف فيه فجوزه
بعضهم هذا الايجاب ومنعه اخرون والمختار هو التفصيل الذي اشار اليه بقوله واعلم انه ان كان الانفكاك بين
الحكمين اما من جانب واحد او من الجانبين كالعالمية بالسواد والعالمية بالبياض فانهما ان يجوز انفكاك كل
منهما عن الاخر امتنع تعليلهما بعلة واحدة والا لزم عدم الانعكاس او عدم الاطراد وذلك لانه اذا وجدت
العلة فان وجب ثبوت كل من الحكمين كانا متلازمين والمفروض خلافه وان لم يجب بل جاز انفكاك احدهما مع ثبوت
تلك العلة كانت العلة غير مطردة قيل ههنا اشكال الاول ان علمه واحد وعالميته متعددة بحسب تعدد
المعلومات اذ كونه عالما بالسواد غير كونه عالما بالبياض ولهذا لا يسد احدهما مسد الاخر فهذه العالميات
التي لا تتناهى معللة بعلة واحدة هي ذلك العلم الواحد الثابت له تعالى قلنا التزمه القاضي وقال بالمعاني متعددة
بحسب المعلوم وهي مع ذلك معللة بعلة واحدة ورده الامدي بان القاضي لما اعترف بان كون الرب عالما بسواد
مخالف لكونه عالما ببياضه مع تعذر الاجتماع بينهما لزمه من تعليلهما بعلة واحدة اما اجتماعهما
معا واما عدم اطراد تلك العلة واثبت ابو سهل الصعلوكي من الاشاعرة له علوما غير متناهية كل واحد منها
علة لعالمية واحدة ورد بانه مخالف لمذهب الشيخ والائمة ولما سياتي من البرهان على امتناع تعدد علمه تعالى
واما نحن فنمنع تعدد العالمية واما التعدد في تعلق العلم الواحد او تعلق العالمية الواحدة بحسب تعدد المعلومات
ولا يجوز ان يعد التعلقات في حقه تعالى واما في الشاهد فالعلم متعدد بتعدد المعلومات فالعالمية متعددة
بتعدد العلوم الاشكال الثاني الحيوة توجب صحة العالمية وصحة القادرية فقد اوجب علة واحدة حكمين
مختلفين قلنا الحيوة شرط لوجود المصحح فهي شرط لوجود العلة لا علة موجبة للصحتين هذا ان جاز الانفكاك
بين الحكمين واما ان امتنع الانفكاك بينهما كالعالمية بالسواد والعالمية بالعلم بها اي بالعالمية الاولى فانهما

سلمنا ان لا يجوز الانفكاك في شيء من الجانبين فقال امام الحرمين يجوز الامران فلا حكم منهما اي في الاحكام المتلازمة
باتحاد العلة ولا بتعددها الا بدلالة السمع عليه وقال الامدي الحق التفصيل وهو انه يجوز الامران في الشاهد
اذا كانت الاحكام المتلازمة من جنس واحد كالعالميات ويمتنع ذلك في الاحكام المختلفة الاجناس في الشاهد
بل يجب تعليلها بعلل متعددة واما في الغائب فان كان احكامه من اجناس مختلفة وجب تعليلها بعلل متعددة
كما في الشاهد وان كانت من جنس واحد فقد سبق ان عالميته تعالى واحدة معللة بعلة واحدة واما التعدد
الاختلاف في التعلق فقط وكذا الحال في القادرية ونحوها المسئلة السابعة لا يثبت حكم واحد بعلتين عقليتين
وسواء كانتا مستقلتين بعلة واحدة واثبات الحكم الواحد بالعلل المتعددة اما على الجمع او البدل او التركيب
والكل باطل اما على الجمع فلانه يستغني بكل عن كل كما مر في ان الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين ولان العلتين اما
مثلان او ضدان فلا يجتمعان في محل واحد فلا يكونان موجبتين لحكم واحد فيه او مختلفان فيجوز
افتراقهما فاذا ثبتت احدى العلتين دون الاخرى فان ثبت الحكم فلا اطراد للعلة الثانية وان ثبتت فلا انعكاس
للعلة المنفية وقد منع جواز الافتراق بين المختلفين فان الامدي والمختلفان لا بد ان يختلف احكامهما فانا نعلم بالضرورة
ان قيام العلم بذات يوجب كونها عالمة لا قادرة وقيام القدرة بها يوجب عكس ذلك واما على البدل فضرورة
انه لا يجوز تعليل العالمية بالعلم مرة وبالقدرة اخرى وهذا التمثيل تنبيه على حكم كلي ضروري فان قيل
العالمية معللة على سبيل البدل بعلم الله وعلمنا وهي حكم واحد قلنا لا مخالفة بين العلمين الا بعوارض كالقدم
والحدوث والعلة هو العلم المتحد فيهما مع قطع النظر عن العوارض المختلفة وان سلم اختلاف العلمين في الحقيقة
مع اتحاد العالمية بينهما واما على سبيل التركيب فلان حالهما حال الانفراد والاجتماع واحد فاذا لم يؤثر
في الحكم منفردين كما هو المفروض لم يؤثر فيه مجتمعين وذلك لان اقتضاء العلة للحكم انما هو لذاتها لا باعتبار امر
خارج عنها ولا شك ان اجتماعها مع غيرها لا يخرجها عن مقتضى ذاتها وفيه منع ظاهر لان المقتضي هو المجموع
لا كل واحد فلا يلزم خروج شيء منها عن مقتضاه بحسب ذاته ولان الصفات المختلفة لها احكام مختلفة ضرورة
كما نبهنا عليه نقلا عن الامدي واذا علل حكم واحد بمجموع صفات لم يكن هناك اختلاف في احكامها المسئلة
الثامنة في الفرق بين العلة والشرط على راي مثبتي الاحوال وهو من وجوه تسعة أ العلة مطردة فحيثما
وجدت وجد الحكم قطعا والشرط قد لا يطرد فيوجد ولا يوجد معه المشروط كالحيوة للعلم ب العلة وجودية
كما مر والشرط قد يكون عدميا كانتفاء الضد وهو مختار القاضي فانه قال لا يمتنع ان يكون الشرط عدميا
كانتفاء اضداد العلم بالنسبة الى وجوده اذ لا معنى للشرط الا ما يتوقف المشروط في وجوده عليه لا ما يؤثر في
وجود المشروط حتى يمتنع ان يكون عدميا وذهب بعضهم الى ان الشرط لا بد ان يكون وجوديا ج قد يكون
الشرط متعددا بان يكون للمشروط الواحد شروط يلزم انتفاؤه بانتفاء كل واحد منها كالحيوة وانتفاء الاضداد
بالنسبة الى وجود العلم او مركبا بان يكون عدة امور شرطا واحدا للمشروط الرابع الشرط قد يكون محل الحكم والعلة
صفة بمعنى ان محل الحكم لا يجوز ان يكون علة للحكم لانه لا يكون مؤثرا بل المؤثر فيه صفة ذلك المحل التي هي العلة كما عرفت
لكن محل الحكم يكون شرطا للحكم من حيث يتوقف وجوده عليه الخامس العلة لا تعاكس اي لا يكون العلة معلولة
لمعلولها بخلاف الشرط فانه يجوز ان يكون مشروطا بمشروطه اذ قد يشترط وجود كل من الامرين بالاخر
قال به القاضي والجمهور من الاشاعرة ومنعه بعض اصحابنا والحق جوازه اذ لم يوجب تقدم الشرط على المشروط
بل يكفي مجرد امتناع وجود المشروط بدون الشرط كقيام كل من اللبنتين المتساندتين بالاخرى فان قيام كل
منهما ممتنع بدون قيام الاخرى ومثل ذلك يسمى دور معية ولا استحالة فيه انما المستحيل دور التقدم

السادس من الشرط قد لا يتوقف وجود المشروط وذلك اذا توقف المشروط عليه في ابتداء وجوده دون دوامه كتعلق القدرة
على وجه التأثير فانه شرط للحادث ابتداء لا دواما فلذلك يبقى الحادث مع انقطاع ذلك التعلق عنه واما العلة
فهي ملازمة للمعلول ابدا اذ لا معنى للعالمية بدون العلم في الحالتين وكذا كل حكم بالقياس الى علته السابع الصفة التي
تكون علة كالعلم مثلا لها شرط كالحياة والحصول وليس لها علة فان العلم من قبيل الذوات وهي لا تعلل بخلاف الاحكام فالعلة
لا تكون معلولة في نفسها والشرط قد يكون معلولا فان كون الحي حيا شرط لكونه عالما مع ان كونه حيا معلل بالحياة الثامن الحكم الواحد
لم يتفق على عدم شرطه بل اتفق على انه لا يوجد بدون شرط كالعالمية في الشاهد فانها مشروطة بكونه حيا وقد اختلف في كون
الحكم الواجب معللا بعلة التاسع العلة مصححة للمعلول اتفاقا وفي كون الشرط مصححا للمشروط خلاف قال به القاضي
كالحياة للعلم فانه ذهب الى ان الحياة وان لم تكن علة للعلم بل شرطا له لكنه علة في تصحيحه ومؤثرة في صحته وموجبة
لها ومنعه الجمهور لجواز توقفه اي توقف العلم في صحته على شروط اخر كانتفاء اضداده ووجود محله ومع هذا
لم يكن تكون الحياة مستقلة بالتصحيح ولما كانت هذه المباحث مع ذلك كلها في انفسها مبنية على اصل فاسد اعرضنا عن
تفاصيلها واسم الموقف الثاني في الاعراض وفيه مقدمة ومراصد المقدمة في تقسيم الصفات التي
هي اعم من الاعراض وقد تؤخذ في تعريفها الصفة الثبوتية احترز بهذا القيد عن الصفات السلبية اذ لا تجري فيها
التقسيم المذكور عند بعض الاشاعرة تنقسم الى قسمين نفسية وهي التي تدل على الذات دون معنى زائد عليها ككونها جوهرا
او موجودا او ذاتا او شيئا وقد تقال بعبارة اخرى هي ما لا يحتاج وصف الذات به الى تعقل امر زائد عليها وما يلزم الصادق وحده وهو
وهي التي تدل على معنى زائد على الذات كالتحيز وهو الحصول في المكان ولا شك انه صفة زائدة على ذات الجوهر والحدوث
اي كون وجوده مسبوقا بالعدم وهو ايضا معنى زائد على ذات الحادث وقبول الاعراض فان كونه قابلا
لغيره انما يعقل بالقياس الى ذلك الغير وقد تقال بعبارة اخرى هي ما يحتاج وصف الذات به الى تعقل امر زائد عليها وما
ذكرناه من تعريف الصفة النفسية والمعنوية انما هو على رأي نفاة الاحوال منا ومنهم الاشعري وقال بعض من اصحابنا
كالقاضي واتباعه بناء على اثبات الصفة النفسية ما لا يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها كالامثلة المذكورة من كون الجوهر
جوهرا وذاتا وشيئا ومتحيزا وحادثا وقابلا للاعراض احوال زائدة على ذات الجوهر عندهم ولا يمكن تصور انتفائها
مع بقاء ذات الجوهر والمعنوية تقابلها فهي ما يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها وهؤلاء قد قسموا الصفة
المعنوية الى معللة كالعالمية والقادرية ونحوهما والى غير معللة كالعلم والقدرة وشبههما ومن انكر الاحوال منا
انكر الصفات المعللة وقال لا معنى لكونه عالما قادرا سوى قيام العلم والقدرة بذاته واما عند المعتزلة فاربعة
اقسام اي الصفة الثبوتية تنقسم عندهم الى اقسام اربعة الاول الصفة النفسية فقال الجبائي واتباعه منهم هي اخص
وصف النفس وهي التي بها يقع التماثل بين المتماثلين والتخالف بين المتخالفين كالسوادية والبياضية ولم يجوزوا
اجتماع صفتي النفس في ذات واحدة ولم يجعلوا اللونية مثلا صفة نفسية للسواد والبياض وقال ابو هاشم من المعتزلة
الصفة النفسية هي الصفة اللازمة للذات وجوزوه اي جوزوا بناء على ذلك اجتماع صفتي نفس في ذات واحدة لان
الصفات اللازمة لشيء واحد متعددة ككون السواد سوادا ولونا وشيئا وعرضا وقد يدخل في ذلك كون الرب تعالى
عالما وقادرا فانه لازم لذاته واثبتوا وفي نسخة المتن واثبتوا انها اي الصفة النفسية يشترك فيها الموجود
والمعدوم بمعنى انها تكون ثابتة للشيء في حالتي وجوده وعدمه القسم الثاني الصفة المعنوية فقال بعضهم هي
الصفة المعللة بمعنى زائد على ذات الموصوف ككون الواحد منا عالما قادرا وقيل الصفة المعنوية هي الصفة
الجائزة اي غير اللازمة الثبوت لموصوفها القسم الثالث الصفة الحاصلة بالفاعل وهي عندهم الحدوث و
ليست هذه الصفة اعني الحدوث صفة نفسية اذ ليست ثابتة حال العدم مع ان المعدوم الممكن عندهم متصف بكونه

نفسا

نفسا ولا صفة معنوية لانها لا تعلل بمعنى القسم الرابع الصفة التابعة للحدوث وهي التي لا تتحقق حالة العدم ويتصف
بها الممكن لا بعد وجوده وليست للفاعل فيها وهي تنقسم الى اقسام فمنها ما هي واجبة اي يجب حصولها للموصوف فيما
بعد حدوثه كالتحيز وقبول الاعراض للجوهر وكالحلول في المحل والتضاد للاعراض وكايجاب العلة
معلولها وقبح القبيح فان هذه كلها صفات واجبة الحصول لموصوفاتها عند حدوثها ومنها ما هي
ممكنة اي غير واجبة الحصول لموصوفها عند حدوثه ومنها تابعة للارادة ككون الفعل الصادر
من العبد طاعة او معصية وتعظيما او اهانة فان الفعل قد يوجد غير متصف بشيء من ذلك اذا لم يكن هناك
قصد وارادة وككون الامر امرا فان قول القائل افعل قد يوجد ولا يكون امرا اذا لم يكن قصد الى طلب
الفعل ومنها غيرها اي غير تابعة للارادة ككون العلم ضروريا فانه صفة تابعة لحدوث العلم وليست
واجبة له لامكان تفاوت العلم بالنظرية والضرورية بالنسبة الى الاشخاص وليست ايضا
تابعة للقصد والارادة ولهم خلاف في تبعية الاتقان للعلم والارادة فقال بعضهم انه تابع للعلم
وحده فان من تدرب بصنعة وحصل له فيها ملكة فقد يوجد منه في بعض الاوقات من تلك الصناعة
ما هو على غاية من الاحكام والاتقان بلا قصد وارادة فدل على استقلال العلم به وقال آخرون
منهم ان المؤثر في اتقان الفعل هو الارادة بشرط كون الفاعل عالما به وقد اتفقوا على ان المؤثر
فيه العلم لا فرق فيه بين العلم النظري وغير الضروري لكن اختلفوا فيما يؤثر فيه الارادة فقال
بعضهم المؤثر من الارادات ما كان مقرونا بالعزم للمريد دون ما كان منها ضروريا وقال
الآخرون لا فرق بين الارادتين كما لا فرق بين العلمين ولهم خلاف في الحسن هل هو
تبع للحدوث وجوبا كالقبح فيكون من قبيل الواجبة او هو مما يتبع الحدوث مشروطا
بالارادة فيكون من قبيل الممكنة التابعة للارادة المرصد الاول في احكامه الكلية الشاملة لجميع
الاعراض وفيه مقاصد الاول في تعريف العرض اما تعريفه عندنا فموجود قائم بمتحيز هذا هو المختار
في تعريفه لانه خرج منه الاعدام والسلوب اذ ليست موجودة والجواهر اذ هي غير قائمة بمحل وخرج
ايضا ذات الرب تعالى وصفاته ومعنى القيام بالغير هو الاختصاص الناعت والتبعية في التحيز والاول
هو الصحيح كما ستعرفه وقال بعض الاشاعرة العرض ما كان صفة لغيره وهو منقوض بالصفات
السلبية فانها صفة لغيرها وليست اعراضا لان العرض من اقسام الموجود ومنقوض ايضا بصفاته تعالى اذا
قيل بالتغاير بين الذات والصفات واما تعريفه عند المعتزلة فما لو وجد لقام بالمتحيز وانما اختاروا
هذا التعريف لانه اي العرض ثابت في العدم عندهم منفكا عن الوجود الذي هو زائد على الماهية
ولا يقوم بالمتحيز حال العدم بل اذا وجد العرض قام به ويرد عليهم الفناء اي فناء الجوهر
فانه عرض عندهم وليس على تقدير وجوده قائما بالمتحيز الذي هو الجوهر لكونه منافيا
للجواهر فلا يندرج في الحد ولا ينعكس ايضا على اصلهم اذ يثبتون عرضا لا في محل كالذي يدعيه
العلاف للكلام فانه قال ان بعض انواع كلام الله لا في محل وكبعض البصريين القائلين بارادة قائمة لا
في محل والامتناع من اطلاق لفظ العرض على كلام وارادة حادثين مما لا يلتفت اليه
واما تعريفه عند الحكماء فماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع اي محل مقوم لما حل
فيه ومعنى وجوده في كذا وان كان يطلق على قولنا وجد كذا في كذا اما بطريق الاشتراك
او الحقيقة والمجاز على معان مختلفة كوجود الجزء في الكل والكلي في الجزئي وكوجود الجسم في المكان و

الزمان ومثل كون الشئ في الصحة او المرض وكونه في الشقاوة. ان يكون وجوده هو وجوده في الموضوع بحيث لا يمتازان في الاشارة الحسية كما مر في تفسير الحلول وقد يتوهم من هذه العبارة ان وجود السواد في نفسه مثلا هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس شئ اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم ولا يخفى ان امكان ثبوت شئ في نفسه غير امكان ثبوته لغيره وعرفوا الجوهر بانه ماهية اذا وجدت في الخارج لم تكن في موضوع وان صح ان يكون في محل كالصورة الجسمية الحالة في المادة واشاروا بقيد لهم اذا وجدت الى ان الوجود زائد على الماهية في الجوهر والعرض ومن ثم لم يصدق حد الجوهر على ذات الباري تعالى المقصد الثاني

في اقسامه عند المتكلمين هو اي العرض اما ان يختص بالحي وهو الحيوة وما يتبعها من الادراكات بالحواس ومن غيرها كالعلم والقدرة والارادة والكراهة والشهوة والنفرة وسائر ما يتبع الحيوة وحصرها في عشرين بلا اشتباه واما ان لا يختص به وهو الاكوان المنحصرة في انواع اربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والمحسوسات باحدى الحواس الخمس كالاصوات والالوان والروائح والطعوم والحرارة واخواتها وذهب بعضهم الى ان الاكوان محسوسة بالضرورة ومن انكر الاكوان فقد كابر حسه ومقتضى عقله والآخرون الى انها غير محسوسة فانا لا نشاهد الا المتحرك والساكن والمجتمع والمفترق واما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ولهذا اختلف في كونها وجودية ولو كانت محسوسة لما وقع الخلاف واعلم ان انواع كل واحد من هذه الاقسام المندرجة تحت المختصة بالحي وغير المختصة متناهية بحسب الوجود يعني ان عدد الانواع العرضية الموجودة متناه ودل عليه الاستقراء وبرهان التطبيق ايضا وهل يمكن ان يوجد منه اي من العرض انواع غير متناهية بان يكون في الامكان وجود اعراض نوعية مغايرة للاعراض المعهودة الى غير النهاية وان لم يخرج منها الى الوجود الا ما هو متناه او لا يمكن ذلك اختلف فيه فمن منعه وهم اكثر المعتزلة وكثير من الاشاعرة نظر الى ان كل عدد قابل للزيادة والنقصان قطعا فهو متناه لان ما لا يتناهى لا يكون قابلا لهما وللتطبيق ايضا ومن جوزه كالجبائي واتباعه والقاضي منا في اكثر اجوبته فلانه ليس عددا ولا ذا عدد فوجب اللاتناهي كما مر والحق عند المحققين هو التوقف وعدم الجزم بالجواز او المنع لضعف الماخذين ووجه ضعفهما ظاهر اما ضعف الثاني فلما مر في صدر الكتاب في تزييف المقدمات المشهورة بين القوم واما ضعف الاول فلما عرفت من ان قبول الزيادة والنقصان لا ينافي عدم التناهي كتضعيف الواحد والالف مرات غير متناهية ومن ان برهان التطبيق لا يتم الا فيما ضبطه وجود الا ترى انه لا نزاع في ان الافراد الممكنة لنوع واحد من تلك الانواع غير متناهية وان لم يوجد منها الا ما هو متناه المقصد

الثالث في اقسامه عند الحكماء وذهب الحكماء الى انه اي العرض منحصر في المقولات التسع وان الجواهر كلها مقولة واحدة فصارت المقولات التي هي اجناس عالية للموجودات الممكنة عشرا ولم ياتوا في الحصر بما يصلح للاعتماد عليه وعمدتهم في اثبات الحصر هو الاستقراء الناقص ووجه ضبطه بحيث تقل من الانتشار ويسهل الاستقراء انهم قالوا العرض اما ان يقبل لذاته القسمة ام لا والاول هو الكم والقائلون لذاته ليخرج عن الحد الكم بالعرض كالعلم بمعلومين فانه قابل للقسمة لكن لا لذاته بل لتعلقه بالمعلومين المعروض للعدد وسيرد عليك اقسام الكم بالعرض والمراد بالقسمة هنا معنى في حد الكم ان يعرض فيه شئ غير شئ فيدخل فيه المتصل والمنفصل لان كلا منهما قابل للقسمة بهذا المعنى وذكر في المحصل ان هو قبول القسمة وقد يراد به كون الشئ بحيث يمكن ان يعرض فيه شئ غير شئ وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته وقد يراد به الافتراق بحيث يحدث للجسم هويتان وهذا المعنى لا يلحق المقدار لان المفروق يجب بقاؤه عند اللاحق والمقدار الواحد اذا

انفصل فقد عدم وحصل هناك مقداران لم يكونا موجودين بالفعل قبل الانفصال بل القابل للانقسام بهذا المعنى هو المادة والمقدار معد لها في قبولها اياه ثم ذكر فيه انه لا يجوز تعريف الكم بقبول القسمة لانه مختص بالمتصل ولا يخفى عليك ان الذي يقتضيه كلامه السابق هو انه اذا عرف الكم بقبول الانقسام واريد به الافتراق لم يتناول المتصل بل كان مختصا بالمنفصل لكنه لما صرح فيه باختصاص الحد بالمتصل وجب ان يراد المعنى الاول ويزاد فيه قيد كما فعله الكاتبي في شرحه حيث قال نا قطع المباحث المشهورة احد المعنيين هو كونه بحيث يمكن ان يفرض فيه شئ غير شئ ولا يزال كذلك ابدا ولا شك ان هذا القيد يخصصه بالمتصل لان الوحدات التي ينقسم اليها المنفصل لا يمكن ان يفرض فيها شئ غير شئ وفي عبارة الملخص نوع اشعار بهذا القيد حيث قيل فيه وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته لكن الصواب ان ترك الزيادة غير معتبر في المعنى الاول بل هو شامل للمتصل والمنفصل والى ما اشار المص بقوله فلا يرد قول الامام الرازي انه يختص بالمتصل فيكون الحد غير جامع لخروج المنفصل عنه والثاني وهو ما ليس يقبل القسمة لذاته اما ان يقتضي النسبة لذاته اي يكون مفهومه معقولا بالقياس الى الغير او لا يقتضي النسبة هو الكيف فرسمه صرح بلفظ الرسم تنبيها على ان الاجناس العالية بسيطة لا يتصور لها حد حقيقي كما سيصرح به عرض لا يقبل القسمة لذاته ولا يقتضي النسبة لذاته وستنكشف لك هذا الرسم في المرصد الثالث والوارد على تعريف الكيف الوحدة لانها عدمية فلا تندرج في العرض الذي هو من اقسام الموجود والاول وهو ما يكون مفهومه معقولا بالقياس الى الغير هو النسبة واقسامه سبعة الاول اين وهو حصول الجسم في المكان اي في الحيز الذي يخصه ويكون مملوا به ويسمى هذا اينا حقيقيا وعرفوه ايضا بانه هيئة تحصل للجسم بالنسبة الى مكانه الحقيقي وقد يقال الاين لكونه وحصوله في ما ليس حقيقيا من امكنته مثل الدار او البلد او الاقليم او المعمورة او غيرها مجازا اي قولا مجازيا فان كل واحد منها يقع في جواب اين هو الثاني متى وهو الحصول او الهيئة التابعة للحصول في الزمان او طرفه وهو الآن كالحروف الآنية الحاصلة دفعة مثل التاء والطاء وينقسم المتى كالاين الى حقيقي كاليوم للصوم وغير حقيقي كالاسبوع والشهر والسنة لما وقع في بعض اجزائها فانه يجوز ان يجاب بها للسؤال بمتى الا ان الزمان في المتى الحقيقي يجوز ان يشترك فيه كثيرون بخلاف المكان في الاين الحقيقي الثالث الوضع وهو هيئة تعرض للشئ اي للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى البعض بالقرب والبعد والمحاذاة وغيرها وبسبب نسبة اجزائه الى الامور الخارجة عنه كالشئ كوقوع بعضها نحو السماء مثلا وبعضها نحو الارض واذا جعل الوضع هيئة معلولة للنسبتين معا فالقيام والاستلقاء وضعان متغايران لاختلاف نسبة الاجزاء فيهما الى الخارج ولو لم يعتبر في ماهية الوضع نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة بل اكتفى فيها بالنسبة فيما بين الاجزاء وحدها لزم ان يكون القيام بعينه الانتكاس لان القائم اذا انقلب بحيث لا يتغير النسبة فيما بين اجزائه كانت الهيئة المعلولة لهذه النسبة وحدها باقية بشخصها فيكون وضع الانتكاس وضع القيام بعينه لا مثاله اللازم مما ذكرتم اشتراكهما في معنى الوضع الذي هو جنسهما فجاز ان يفترقا بالفصل الحاصل من النسبة الخارجية لانا نقول الجنس والفصل متحدان وجودا وجعلا فكيف يتصور ان حصة من الجنس قارنت فصلا ثم فارقته الى فصل آخر فالحق اذن اعتبار النسبتين في ماهية الوضع الرابع الملك ويسمى الجدة ايضا وهو هيئة تعرض للشئ بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله وبهذا القيد الاخير اعني انتقال المحيط بانتقال المحاط يمتاز الملك عن المكان اي الاين المتعلق به فانه وان كان هيئة عارضة للشئ بسبب المكان المحيط به الا ان المكان لا ينتقل بانتقال المتمكن سواء كان ذلك المحيط اي المحيط طبيعيا او عرضيا خلقيا كالاهاب للهرة او لا يكون طبيعيا وسواء كان محيطا بالكل

كالثوب الشامل لجميع البدن او محيطا بالبعض كالخاتم والعمامة والخف والقميص وغيرها الخامس الاضافة
ومي النسبة المتكررة اي نسبة تعقل بالقياس الى نسبة اخرى معقولة ايضا بالقياس الى الاولى كالابوة
فانها نسبة تعقل بالقياس الى البنوة وايضا اي البنوة ايضا نسبة تعقل بالقياس الى الابوة فالاضافة
اخص من مطلق النسبة فاذا نسبنا المكان الى ان المتمكن حصل للمتمكن باعتبار الحصول فيه هيئة هي
الاين واذا نسبناه اي المتمكن باعتبار كونه ذا مكان كان الحاصل مضافا فان لفظ المكان يتضمن نسبة
معقولة بالقياس الى نسبة اخرى هي كون الشيء في المكان اي متمكنا فيه فالمكانية والمتمكنية من مقولة الا
وحصول الشيء في المكان نسبة تعقل بين في الشيء والمكان لا نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى فليس
من هذه المقولة وبهذا الذي صورناه لك يمكنك الفرق بين النسبة التي ليست من المضاف وبين المضاف
فاعقله وحققه في ساير النسب فانه مما طول فيه الكلام وحاصله ما قلنا السادس ان يفعل وهو التأثير
كالمسخن ما دام يسخن فان له ما دام يسخن حالة غير قارة من التأثير التسخيني الذي هو من مقولة ان يفعل فهو
يعني ان يفعل غير ما هو مبدأ للسخونة اي المسخن لانه يبقى بعد التسخين الذي لا بقاء لمقولة ان يفعل بعده
وربما كان ذلك المبدأ جوهرا السابع ان ينفعل وهو التأثر كالمتسخن ما دام يتسخن فان له حالة غير قارة
من التأثر التسخني الذي هو من مقولة ان ينفعل فهو يعني ان ينفعل اذ غير السخونة لبقائها بعد اي بعد
التسخن الذي لا بقاء لمقولة ان ينفعل بعده بل السخونة امر قار من مقولة الكيف وكذلك الاحراق للنار
في الثوب والقطع المستقر في الخشب وغير استعداده لها اي غير استعداد المتسخن للسخونة لثبوته قبله اي
قبل التسخن الذي هو من مقولة ان ينفعل بل في ذلك الاستعداد من مقولة الكيف ايضا ولما كانت ما ان المقو
اعرين متجددين غير قارين اختير لهما ان يفعل وان ينفعل دون الفعل والانفعال قيل الوحدة والنقطة
خارجة عنها اي عن المقولات التسع فبطل الحصر فقالوا لا نسلم انهما عرضان اذ لا وجود لهما في الخارج وان
سلمنا انهما عرضان موجودان فنحن لم نحصر الاعراض باسرها فيها اي في التسع على معنى ان كل ما هو عرض
فهو مندرج تحتها غير خارج عنها حتى يرد علينا ان هناك عرضا خارجا عنها بل حصرنا فيها المقولات
وهي الاجناس العالية على معنى ان كل ما هو جنس عال للاعراض فهو احدى هذه التسع فلا يرد ان الوحدة
والنقطة علينا الا اذا اثبتم ان كلا منهما مقول على ما تحته قول الجنس وتحته اجناس ولا يندرج فيما ذكرنا
حتى يثبت انهما جنسان عاليان للاعراض خارجان عن التسع فيبطل بهما حصر الاجناس العالية فيها ولم يثبت
شيء منها اي من هذه الامور الثلاثة لجواز ان يكون قولهما على ما تحتهما قولا عرضيا وان يكون ما تحتهما اشخاصا متفقة
الحقيقة او انواعا حقيقية لا اجناسا وان يندرجا في مقولة الكيف كما ذكر في المباحث المشرقية لان كلا منهما
عرض لا يتوقف تصوره على تصور امر خارج عن محله ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في اجزاء الحامل واما ادراجهما
في مقولة الكم على ما زعمه قوم فباطل لان الكم هو الذي يقبل القسمة لذاته بخلافهما واعلم ان دعوى انحصار
المقولات العرضية في الامور التسعة تشتمل على دعاوي احدها ان هذه التسعة اجناس عالية والثاني
انه ليس للاعراض جنس عال سواها وليس شيء من هذين المدعيين ببين وذلك انه لم يثبت كون كل واحد من
التسعة جنسا لما تحته لجواز ان يكون ما تحته امورا مختلفة بالحقيقة وهو عارض لها فيكون عرضا
عاما لا جنسا ولا كونها اي ولم يثبت ايضا كون هذه التسعة على تقدير جنسيتها اجناسا عالية لجواز ان يكون
ما تحتها انواعا حقيقية فيكون كل واحد منها جنسا مفردا لا عاليا او ان يكون اثنان منها او اكثر داخلا
تحت جنس آخر فيكون ذلك الداخل تحت الجنس الآخر جنسا متوسطا ان كان ما تحته اجناسا او جنسا سافلا

ان كان ما تحته انواعا حقيقية فظهر انه لم يثبت المقام الاول بل نقول المقام الاول لم يقصد احد منهم لاثباته اصلا
ولا الحصر اي لم يثبت ايضا الحصر الذي هو المقام الثاني لجواز مقولة اخرى اي جنس عال للاعراض مغاير للتسعة
المذكورة وقد احتج ابن سينا على الحصر بما خلاصته انه اي العرض ينقسم انقساما دائرا بين النفي والاثبات الى كم
وكيف ونسبة كما مر من ان العرض اما ان يقتضي لذاته القسمة اولا والثاني اما ان يقتضي لذاته النسبة اولا فهذه اقسام
ثلثة لا تخرج للعرض عنها وغيرها الجوهر فانحصر اقسام الموجود الممكن في اربعة وعلى هذا فالنسبة اما للاجزاء
اي لاجزاء موضوعها بعضها الى بعض وهو الوضع اولا تكون النسبة بين اجزاء موضوعها بل المجموع اي
او خارج عنه وهي اي هذه النسبة اما الى كم فان كان ذلك الكم قارا يجوز اجتماع اجزائه معا فان استقل ذلك
الكم القارية اي بانتقال موضوع النسبة فهو الملك والا فهو الاين وان كان ذلك الكم غير قار فهو متى واما الى
نسبة فالمضاف لان النسبة متكررة واما الى كيف فلا يعقل النسبة الى الكيف الا بان يكون منه غيره وهو
ان يفعل او يكون هو من غيره وهو ان ينفعل واما الى الجوهر وهو لا يقبل النسبة لذاته بل لعارض من عوارضه
ولا يخرج ذلك العارض عما ذكرناه من الاعراض الثلثة اي الجوهر ثم يكون راجعة الى النسب المذكورة لا قسما
برأسه فانحصرت الممكنات الموجودة في عشر مقولات والاعتراض في تسع منها والاعتراض على ما ذكر في هذا
الحصر انا لا نسلم ان النسبة الى الكم القار يكون بالاحاطة فقط حتى ينحصر في الاين والملك بل قد يكون النسبة
الى الكم القار بوجه آخر اي الاجزاء والى الخارج ايضا كما مر فقد جاز التركيب وانه يوجب تكثر الاقسام اذ
يجوز ان يعتبر التركيب بين النسبة الى الكم والنسبة الى الكيف مثلا فيكون قسما خارجا عن الاقسام المذكورة
وايضا فيبقى من الاقسام الممكنة النسبة الى العدد الذي هو الكم المنفصل ولا برهان على امتناعه اي امتناع
هذا القسم وايضا فالنسبة الى الزمان الذي هو كم متصل غير قار لا يتعين ان يكون متى اذ لا يجب ان يكون
تلك النسبة بالحصول فيه حتى يكون متى فان للحركة التي كان الزمان مقدارها وللجسم الذي هو محل تلك الحركة
نسبة الى الزمان وليس انتساب شيء منهما الى الزمان بحصوله فيه وايضا لا نم ان النسبة الى الكيف
لا تعقل الا بانه من غيره او منه غيره وما الدليل عليه بل قد يكون تلك النسبة بالمشابهة واذا جاز ان
يكون النسبة اليه على وجه آخر لم يكن منحصرة في ان يفعل وان ينفعل على ان انحصارها بين المقولتين في النسبة
الى الكيف منظور فيه وايضا فالنسبة الى ذات الجوهر معقولة كالحصول فيه اعني حلول الاعراض في ذات
الجوهر وكون الحيز حيزا له وهو غير حصوله في الحيز لان حصوله فيه نسبة له الى حيزه وكونه حيزا له نسبة
للحيز اليه وبالجملة فليس انتفاء ما ابديناه من الاقسام ضروريا وانتم مطالبون بالحجة عليه ولو قيل استقرانا
الموجود فما وجدنا شيئا هو جنس عال للموجودات الممكنة غير ذلك الذي ذكرناه كان هذا التقسيم ضايعا
ووجب الرجوع ابتداء اي قبل كل شيء الى الاستقراء وطرح مؤنة هذه المقدمات الطويلة وان
اراد ابن سينا بما ذكره الارشاد الى كيفية الاستقراء فلا باس فان فيه اي فيما ذكره تقريبا الى الضبط
الجامع للمنتشر وتبعيدا عن الخبط الناشي من الانتشار واعلم ان انحصار الممكنات في هذه المقولات من
المشهورات فيما بينهم وهم معترفون بانه لا سبيل لهم اليه سوى الاستقراء الذي لا يفيد الا ظنا
ضعيفا ولذلك خالفه بعضهم فجعل المقولات اربعا الجوهر والكم والكيف والنسبة الشاملة للسبع
الباقية وبعضهم جعلها خمسا فعد الحركة مقولا برأسها وقال العرض ان لم يكن قارا فهو الحركة
وان كان قارا فاما ان لا يعقل الا مع الغير فهو النسبة والاضافة او يعقل بدون الغير
وح اما ان يقتضي لذاته القسمة فهو الكم اولا فهو الكيف وقد صرحوا بان المقولات اجناس

عالية للموجودات وان المفهومات الاعتبارية من الامور العامة وغيرها سواء كانت ثبوتية
او عدمية كالوجود والشيئية والامكان والعمى والجهل ليست مندرجة فيها وكذلك مفهومات المشتقات
نحو الابيض والاسود خارجة عنها لانها اجناس لماهيات لها وحدة نوعية مثل السواد والبياض والانسان
والفرس وكون الشيء ذا بياض لا تحصل به ماهية نوعية قالوا واما الحركة فالحق انها من مقولة ان ينفعل
وذهب بعضهم الى ان مقولتي الفعل والانفعال اعتباريتان ولا تندرج الحركة فيهما المقصد الرابع في اثبات
العرض لم ينكر وجوده الا ابن كيسان الاصم فانه ذهب الى ان العالم كله جواهر فالحرارة والبرودة واللون
والضوء مثلا ليست عرضا بل جواهر والقائلون به اي بوجود العرض اتفقوا على انه لا يقوم بنفسه
الا شرذمة قليلة لا يبالي بشانهم كابي الهذيل العلاف ومن تبعه من البصريين فانه جوز ارادة عرضية
تحدث لا في محل وجعل الباري تعالى مريدا بها اي بتلك الارادة والضرورة كافية لنا في هذين المقامين فانا ندرك
الاعراض من الالوان والاضواء والاصوات والطعوم والروائح والحرارة والبرودة وغيرها بحواسنا ولا
نشك في انها مما لا يجوز قيامها بنفسها ودعوى كون الارادة قائمة بنفسها وكون الباري مريدا بها مع استواء
نسبتها اليه والى غيره مكابرة صريحة المقصد الخامس في ان العرض لا ينتقل من محل الى محل على قياس
انتقال الجسم من مكان الى مكان وهذا حكم قد اتفق العقلاء على صحته فعند المتكلمين لان الانتقال
انما يتصور في المتحيز وذلك لان الانتقال هو الشيء في حيز بعد ان كان في حيز آخر وهذا المعنى
لا يتحقق الا في المتحيز والعرض ليس بمتحيز وفيه نظر فان ذلك الانتقال المفسر بما ذكر هو انتقال
الجوهر من مكان الى آخر واما انتقال العرض الذي كلامنا فيه فهو ان يقوم عرض بعينه بمحل بعد قيامه
بمحل آخر وليس هذا مما لا يتصور في العرض بل لا بد لنفيه عنه من برهان فانه يقال هو حال الانتقال اما في المحل
الاول او الثاني وكلاهما باطل لان كونه في المحل الاول استقرار فيه متقدم على الانتقال عنه وكونه في المحل الثاني
ثبوت فيه متاخر عن الانتقال اليه واما في محل آخر ويعود الكلام الى انتقاله الى هذا المحل ويلزم ذلك
المحذور لانا نقول جاز ان يكون انتقال العرض دفعيا لا تدريجيا فيكون آن مفارقته محله هو
آن مقارنته لمحل آخر واما عند الحكماء فلان تشخصه اي تشخص العرض المعين ليس لذاته وماهيته ولا للوازمها
والا انحصر نوعه في شخصه ولا لما يحل فيه والا دار لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه ولا المنفصل
لا يكون حالا فيه ولا محلا له لان نسبته الى الكل سواء فكونه علة لتشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح
بلا مرجح فهو اي تشخصه لمحله فالحاصل في المحل الثاني هوية اخرى اي شخص آخر غير الشخص الذي كان
حاصلا في المحل الاول لانه لما كان لمحله مدخل في تشخصه لم يتصور مفارقته عنه باقيا بتشخصه بل
يجب انتفاؤه حينئذ فلا يكون الحاصل في المحل الآخر عين الذي عدم بل شخصا آخر من نوعه والانتقال من
محل الى آخر لا يتصور الا مع بقاء الهوية المنتقلة من احدهما الى الآخر واذ لا بقاء للهوية ههنا فلا انتقال
اصلا وفيه نظر لجواز ان يكون تشخصه بهويته الخاصة ولا يلزم حينئذ انحصار النوع في الشخص انما يلزم ذلك اذا كان
تشخصه بماهيته وفيه بحث لانه ان اريد بهويته الخاصة تشخصه لزم كون الشيء علة لنفسه وان اريد
ماهيته مع تشخصه كان الكل علة لجزئه وان اريد وجوده العيني فان اخذ مطلقا لم يكن علة لتشخص معين وان اخذ
معينا فكذلك لان تعين الوجود في افراد ماهية نوعية انما يكون بتعينات تلك الافراد فلو عكس
دار نعم يرد على الدليل انا لا نسلم استواء نسبة المنفصل الى الكل اذ يجوز ان يكون له نسبة خاصة الى تشخص
معين خصوصا اذا كان المنفصل فاعلا مختارا فان له ان يختار ما شاء ويتجه عليه ايضا انه لا يطرد في

عرض ينحصر نوعه في شخصه وربما يقال في اثبات امتناع الانتقال العرض يحتاج الى المحل بالضرورة فاما
ان يحتاج العرض المعين الى محل معين فلا يفارقه لان خصوصية ذلك العرض المعين متعلقة بذلك المحل المعين
ومقتضية اياه لذاتها او الى محل غير معين ولا وجود له لان كل موجود في الخارج فهو متعين في نفسه فيلزم
حينئذ ان لا يوجد العرض في الخارج لاستناده الى المحل الذي يحتاج هو اليه وهذا باطل قطعا فتعين الاول وامتنع
الانتقال وهو المطلوب وفيه نظر اذ قد يحتاج العرض المعين الى محل بلا شرط التعين اي الى محل مطلق غير
مقيد بالتعين وانه اعم من المعين الذي قيد بالتعين فهو موجود ذلك المطلق المأخوذ بلا شرط التعين في
كل معين من المعينات لا الى محل مقيد بشرط عدم التعين حتى يمتنع وجوده في الخارج فيلزم ان لا يوجد
العرض فيه وانما قلنا انه يحتاج الى المحل المطلق عن التعين ولا يحتاج الى المقيد بعدم التعين اذ
لا يلزم من عدم اعتبار التعين في المحل الذي يحتاج اليه العرض المعين اعتبار عدم التعين فيه كما قد
علمته من ان الماهية المطلقة التي لا يعتبر فيها وجود عوارضها ولم يتقيد به اعم من الماهية المخلوطة المتقيدة
به الموجودة في الخارج ومن المجردة المقيدة بعدمها المستحيل في الخارج وجودها وايضا فهو اي ما ذكرتم
من الدليل وارد في الجسم بالنسبة الى الحيز فيقال الجسم يحتاج في كونه متحيزا الى الحيز بالضرورة فاما
ان يحتاج الى حيز معين او غير معين والثاني باطل لان غير المعين لا وجود له فيلزم ان لا يوجد الجسم المتحيز
فتعين الاول فلا يجوز انتقال الجسم عن الحيز المعين الى غيره فما هو جوابكم فهو جوابنا
فان قيل هذا الذي ذكرتم من امتناع الانتقال على الاعراض انكار للحس فان رائحة التفاح تنتقل
منه الى ما يجاوره والحرارة تنتقل من النار الى ما يماسها كما يشهد به الحس فالجواب ان الحاصل في المحل
الثاني وهو المجاور او المماس شخص آخر من الرائحة او الحرارة مماثل للاول الحاصل في التفاح او
النار يحدثه الفاعل المختار عندنا بطريق العادة عقيب المجاورة او المماسة او يفيض ذلك الشخص الآخر
على المحل الثاني العقل الفعال عند الحكماء بطريق الوجوب لاستعداد يحصل له من المجاورة او المماسة المقصد
السادس لا يجوز قيام العرض بالعرض عند اكثر العقلاء خلافا للفلاسفة لنا في عدم الجواز وجوه والمذكور
في الكتاب وجهان الاول ان قيام الصفة بالموصوف معناه تحيز الصفة تبعا لتحيز الموصوف وهذا اي
كون الشيء متبوعا في التحيز لغيره لا يتصور الا في المتحيز بالذات لان المتحيز بتبعية غيره لا يكون متبوعا الثالث
اذ ليس كونه متبوعا لذلك الثالث اولى من كونه تابعا له والعرض ليس بمتحيز بالذات بل هو تابع في التحيز
للجوهر فلا يقوم به غيره الوجه الثاني العرض المقوم به لا يجوز ان يقوم بنفسه وان قام بعرض آخر عاد
الكلام فيه ولا يتسلسل الاعراض المقوم بها الى غير النهاية والا فجميع تلك الاعراض المتسلسلة حاصلة
لا في محل وقد عرفت بطلانه لامتناع قيام العرض واحدا كان او متعددا بنفسه بل لا بد له من محل يقوم به
وان انتهت الاعراض المقوم بها الى الجوهر فالكل قائم به لان الكل تابع لذلك الجوهر في تحيزه وحينئذ فلا يكون عرض
قائما بعرض والمقدر خلافه وهذان الوجهان ضعيفان اما الاول فلانا لا نسلم ان القيام هو التحيز تبعا كما
ذكرتم بل هو الاختصاص الناعت وهو ان يختص شيء بآخر اختصاصا يصير به ذلك الشيء نعتا للآخر
والآخر منعوتا به فيسمى الاول حالا والثاني محلا له كاختصاص السواد بالجسم لا كاختصاص الماء
بالكوز وتحقيقه اي تحقيق ان معنى القيام هذا دون ما ذكرتم ان اوصاف الباري ... ان التحيز صفة للجوهر قائم به وليس
التحيز متحيزا تبعا لتحيزه والا كان الشيء الذي هو التحيز مشروطا بنفسه اذ قلنا لو حل التحيز القائم
بذلك الجوهر اذ لا بد ان يقوم التحيز اولا بالجوهر حتى يتبعه غيره في التحيز فاذا كان في ذلك الغير نفس التحيز

فقد اشترط قيامه بالجوهر بقيامه بالجوهر وهو اشتراط الشيء بنفسه او نقول ان قلنا بتعلق التحيز القايم
بالجوهر فيكون قيام كل تحيز به مشروطا بقيام تحيز آخر به قبله وهكذا الى ما لا نهاية له الا ان الثاني او هما في البار
قايمة به كالسبقية من غير شائبة تحيز في ذاته وصفاته واما الوجه الثاني فلانه لا ينفي ان يقوم عرض بعرض
ثان وذلك العرض الثاني باخر مرتبة الى ان ينتهي الى الجوهر فيكون بعضها تابعا لذلك الجوهر في تحيزه ابتداء والبعض
الآخر تابعا للبعض الاول وليس يلزم من ذلك كون الكل قايما بالجوهر وتابعا له في تحيزه ابتداء بل هناك
ما تبعه في ذلك بواسطة والقول بان التابع لا يكون متبوعا لآخر اذ ليس هذا اولى من عكسه ممنوع بجواز
ان يكون احدهما لذاته مقتضيا لكونه متبوعا ومحلا والآخر مقتضيا لكونه تابعا وحالا وهو ما ذكرناه
من قيام العرض بالعرض مع الانتهاء بالآخرة الى الجوهر محل النزاع فان قيامه به مع عدم الانتهاء اليه مما لا
يقول به عاقل وقد احتج بعضهم بوجه ثالث فقال لو جاز قيام العرض بالعرض لجاز قيام العلم بالعلم ثم الكلام في
العلم القايم بالعلم كالكلام في العلم الاول فيلزم التسلسل وهو مردود بان المتنازع فيه قيام بعض الاعراض
المختلفة ببعضها دون المتماثلة والمتضادة احتج الفلاسفة على جواز قيام العرض بالعرض بان السرعة والبطؤ
عرضان قايمان بالحركة القايمة بالجسم فانها توصف بهما فيقال حركة سريعة وحركة بطيئة دون الجسم فانه ما لم
يلاحظ حركته لم يصح بالضرورة ان يوصف بانه سريع او بطيء والجواب انه لا يصح هذا الاحتجاج لا على مذهبنا
فانهما اي السرعة والبطؤ ليسا عرضين ثابتين للحركة بل هما للسكنات اي السرعة والبطؤ لاجل السكنات
المتخللة بين الحركات وقلتها وكثرتها فحاصل البطؤ ان الجسم يسكن سكنات كثيرة في زمان قطعه لمسافة وحاصل
السرعة انه يسكن سكنات قليلة بالقياس الى سكنات البطيء ولا شك انهما بهذين المعنيين من صفات الجسم المتحرك
دون الحركة ولا على مذهبهم لجواز ان يكون طبقات الحركات ومراتبها المتفاوتة بالسرعة والبطؤ انواعا
مختلفة بالحقيقة وليس ثمة امر موجود الا الحركة المخصوصة التي هي من تلك الانواع المختلفة الحقايق
واما السرعة والبطؤ اللذان يوصف بهما الحركات فمن الامور النسبية التي لا وجود لها في الخارج فانه اذا
عقلت الحركات المختلفة بالحقيقة ونسب بعضها الى البعض عرض لها في الذهن السرعة والبطؤ ولذلك
ولكونهما امرين نسبيين اختلف حال الحركة فيهما بحسب اختلاف المقايسة فانها اي الحركة تكون سريعة بالنسبة
الى حركة وبطيئة بالنسبة الى حركة اخرى وعلى هذا فالسرعة والبطؤ وصفان للحركة اعتباريان ولا نزاع في وصف
الاعراض بالامور الاعتبارية انما الكلام في وصفها بامور موجودة وللحكماء احتجاج آخر وهو ان الخشونة
والملاسة عرضان من مقولة الكيف قايمان بالسطح لانه الذي يوصف بهما والسطح عرض فاشار الى جوابه واما
الخشونة والملاسة وان سلم انهما كيفيتان اي لا نسلم انهما من باب الكيف بل هما من مقولة الوضع التي هي من النسب
الاعتبارية وان سلم انهما كيفيتان موجودتان فقيامهما بالجسم لا بالسطح المقصد السابع ومبنى الشيخ
الاشعري ومتبعوه من محققي الاشاعرة الى ان العرض لا يبقى زمانين فالاعراض جملتها غير باقية عندهم
بل هي على التقضي والتجدد ينقضي واحد منها ويتجدد آخر مثله وتخصيص كل من الآحاد المتقضية
المتجددة بوقته الذي هو وجد فيه انما هو للقادر المختار فانه يخصص بمجرد ارادته كل واحد منها بوقته
الذي خلقه فيه وان كان يمكن له خلقه قبل ذلك الوقت وبعده وانما ذهبوا الى ذلك لانهم قالوا بان السبب
المحوج الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقايه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم تعالى
عن ذلك علوا كبيرا لما ضر عدمه في وجوده فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان هو متجددا
محتاجا الى المؤثر دايما كان الجوهر ايضا حال بقايه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه

اليه فلا استغناء اصلا ووافقهم على ذلك النظام والكعبي من قدماء المعتزلة وقالت الفلاسفة وجمهور المعتزلة
ببقاء الاعراض سوى الازمنة والحركات والاصوات وذهب ابو علي الجبائي وابنه وابو الهذيل الى
بقاء الالوان والطعوم والروايح دون العلوم والارادات والاصوات وانواع الكلام وللمعتزلة في بقاء
الحركة والسكون خلاف كما ستعرفه في مباحث الاكوان قالوا اي الفلاسفة وما لا يبقى من الاعراض السيالة
يختص امكانه بوقته الذي وجد فيه لا قبله ولا بعده اي لا يمكن ان يوجد قبل ذلك الوقت ولا بعده لاستناده
الى سلسلة متعاقبة لذلك الاختصاص احتج الاصحاب على عدم بقاء الاعراض بوجوه ثلثة الاول انها لو
بقيت لكانت باقية اي متصفة ببقاء قايم بها والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض قلنا لا نم ان البقاء
عرض بل هو امر اعتباري يجوز ان يتصف العرض كالجوهر وان سلم كونه عرضا فلا نم امتناع قيام العرض
بالعرض الوجه الثاني لو بقي لامتنع زواله لكنه لا يمتنع بالضرورة وبيان الملازمة ان زواله ليس لذاته والا لامتنع وجوده ولا للغير لانه اما ان يكون بامر وجودي او عدمي خلق مثله في محله في الحالة الثانية من وجوده لان الله سبحانه قادر على ذلك اجماعا
فلو بقي العرض في الحالة الثانية من وجوده لاستحال وجود مثله فيها والا اجتمع المثلان وذلك
مع بقاء الاعراض يوجب استحالة ما هو جايز اتفاقا فيكون باطلا قلنا نخلقه الله فيه اي في ذلك
المحل بان يعدم الاول عنه لان جواز ايجاد مثله في محله في الحالة الثانية ليس مطلقا بل مشروطا باعدام
الاول ولا استحالة في جواز ايجاد مثله في محله في الحالة الاولى على تقدير عدم ايجاد الاول فيها وايضا ما
ذكرتم يلزمكم في الجوهر لانه يجوز خلق مثله في حيزه في الحالة الثانية من وجوده اجماعا فلو كان باقيا لامتنع
خلق مثله كذلك لاستحالة اجتماع المتحيزين بالذات في حيز واحد فما هو جوابكم فهو جوابنا الوجه الثالث العمدة
عند الاصحاب في اثبات هذا المطلب انها اي الاعراض لو بقيت في الزمان الثاني من وجودها امتنع زوالها
في الزمان الثالث وما بعده واللازم الذي هو امتناع الزوال باطل بالاجماع وشهادة الحس فانه
يشهد بان زوال الاعراض واقع بلا اشتباه فيكون الملزوم الذي هو بقاء الاعراض باطلا ايضا بيان
الملازمة انه لو زال العرض بعد بقايه فاما ان يزول بنفسه واقتضاء ذاته زواله واما ان يزول بغيره
المقتضي لزواله وذلك الغير اما امر وجودي يوجب عدمه لذاته اي لا باختيار فيكون فاعلا موجبا وهو
طرو الضد على محل العرض او لا يوجبه لذاته بل باختيار وهو الفاعل المعدم بالاختيار واما امر عدمي
وهو زوال الشرط وهذه الاقسام الاربعة الحاصرة للاحتمالات العقلية باطلة اما زواله بنفسه فلانه لو
كانت مقتضية لعدمه لوجب ان لا يوجد ابتداء لان ما تقتضيه ذات الشيء من حيث هي لا يمكن مفارقته عنه واما
زواله بطرو ضد على محله فلان حدوث الضد في ذلك المحل مشروط بانتفايه عنه فان المحل ما لم يخل عن ضد
لم يمكن اتصافه بضد آخر فلو كان انتفاؤه عن المحل معللا بطريانه عليه لزم الدور لان كل واحد من انتفاء
الضد الاول وطريان الضد الثاني موقوف على الآخر معلل به او نقول في ابطال هذا القسم لما كان التضاد
من الطرفين فليس الطارئ بازالة الباقي اولى من العكس وهو ان يدفع الباقي الطارئ بل الدفع الصادر
عن الباقي اهون من الرفع الصادر عن الطارئ فيكون الدفع اقرب الى الوقوع من الرفع واما
زواله بالمعدم المختار فلان الفاعل بالاختيار لا بد له من اثر يصدر عنه والعدم نفي محض لا يصلح اثرا
للمختار بل ولا للفاعل اصلا او نقول في ابطال كون زواله للمختار ان ما اثره عدم فلا اثر له اذ لا فرق
بين قولنا اثره لا وقولنا لا اثر له كما مر في بحث الامكان فليس الفاعل الذي اسند اليه زوال العرض فاعلا
اصلا سواء فرض انه مختار او موجبا واما زواله لزوال الشرط فلان ذلك الشرط ان كان عرضا آخر نقلنا
ننقل الكلام الى العرض الذي هو الشرط فيكون زواله بزوال شرطه الذي هو عرض ثالث وهكذا فيلزم

وجود اعراض غير متناهية بعضها شرط لبعض وان كان ذلك الشرط جوهرا او الجوهر في بقائه مشروطا بالعرض
لزم الدور لان بقاء كل واحد من الجوهر والعرض مشروط ببقاء الآخر وموقوف عليه والاعتراض عليه اي على
هذا الدليل الذي ع‍قد عن انا نختار انه يزول بنفسه قولك فلا يوجد ابتداء ممنوع لجواز ان توجب
ذاته العدم في الزمان الثالث او الرابع خاصة اي دون الزمان الثاني فلا يلزم ان يوجب ذاته العدم مطلقا
حتى يكون ممتنعا فلا يوجد ابتداء بل يلزم ان يكون اقتضاء ذاته عدمه في زمان مشروطا بوجوده في زمان
سابق عليه واستحالته ممنوعة ثم هذا الدليل الذي ذكرتم وارد عليكم في الزمان الثاني بان يقال لا يجوز
زواله في الزمان الثاني لان زواله فيه اما لذاته واما لغيره الى آخر الكلام فما هو جوابكم عنه في صورة النقض
فهو جوابنا عنه في صورة النزاع وايضا قد يزول بضد طارئ على محله فوجود حدوثه في ذلك المحل مشروط
بزواله عنه قلنا ان اوجبت في الشرط تقدمه على المشروط منعنا كون حدوث الضد الطارئ مشروطا
بزوال الضد الباقي اذ لا دليل عليه سوى امتناع الاجتماع وذلك لا دلالة له على هذا الاشتراط والاولى ان
لم توجب في الشرط تقدمه بل اكتفيت بمجرد امتناع الانفكاك لم يمنع التعاكس كما مر فجاز ان يكون
كل منهما شرطا للآخر ويكون الدور اللازم منه دور معية كما في دخول كل جزء من اجزاء الحلقة الدوارة
على نفسها في حيز الجزء الآخر مشروط بخروج الآخر عنه وبالعكس ولا محذور في ذلك لان مرجعه الى
تلازمهما وبالجملة اي سواء جوز التعاكس في الاشتراط او لا فهما اي زوال الباقي وطريان الحادث معا في
الزمان ومن المعية لا تنافي العلية اذ العلية تقدم في العقل فقد يكون طريانه علة لزوال الباقي مع
كونهما معا في الزمان كالعلة والمعلول فانهما متقارنان بحسب الزمان مع كون العلة متقدمة في العقل
والحكم بان الطارئ ليس اولى بازالة الباقي من عكسه باطل لان الطارئ اقوى لقربه من السبب وبعد الباقي عنه
وايضا فقد يزول لان الفاعل الذي فعله لا يفعله لا انه يفعل عدمه وذلك لا يحتاج الى اثر للفاعل صادر
عنه بل لمجرد امتناع الفاعل من ابقاء ما فعله كاف في زواله وايضا لا نسلم ان العدم لا يصلح ان يكون اثرا
صادرا نعم ذلك مسلم في العدم المستمر واما العدم الحادث فقد يكون بفعل الفاعل كما في وجود الحادث وما
الدليل على امتناعه وايضا فقد يزول بزوال الشرط قولكم هو الجوهر اذ لو كان عرضا تسلسل اذا كان
ذلك الشرط هو الجوهر المشروط في بقائه بالعرض فيدور قلنا ممنوع اي الدور ولا التسلسل لا يجوز ان
يكون ذلك الشرط اعراضا لا تبقى على التبادل الى ان ينتهي الى ما لا بدل عنه وعندنا تنزل بمعنى ان الاعراض
عندنا قسمان قسم يجوز بقاؤه كالالوان وقسم لا يجوز بقاؤه كالحركات وح جاز ان يقال شرط
العرض الباقي عرض لا بعينه من اعراض متعددة من الاعراض التي لا تبقى لذاتها كدورات معدودة
من الحركات مثلا ويكون كل واحد من تلك الاعراض المتعددة بدلا عن الآخر فيستمر وجود ذلك
العرض باستمرار شرطه ما دام تتبادل تلك الاعراض فاذا انتهت الى ما لا بدل عنه كالدورة الاخيرة
من تلك الدورات المعدودة فقد زال الشرط فيزول العرض الباقي بلا تسلسل وجاز ايضا ان يقال
شرط العرض الباقي هو الجوهر وشرط الجوهر تلك الاعراض المتبادلة فلا يلزم دور وانما اعتبر
في الشرط تبادل الاعراض الغير القارة لان الواحد من هذه الاعراض لا بقاء له فلا يبقى ما هو
مشروط به فكذا ينبغي ان يضبط هذا الكلام واعلم ان النظام طرد هذا الدليل في الاجسام فقال
والاجسام ايضا كالاعراض غير باقية بل يحدث حالا فحالا وسيرد عليك في الكتاب ان الجسم ليس مجموع اعراض
مجتمعة خلافا للنظام والنجار من المعتزلة وعلى هذا النقل يلزم من تجدد الاعراض تجدد الاجسام على مذهبه

لانه يجوز ان يكون العلة طريانه ... وزوال الباقي عنه ... الذات فلا يتقدم احدهما على الآخر اصلا

بلا حاجة الى طرد الدليل فيها وانما يحتاج اليه اذا كانت الاجسام عنده مركبة من الجواهر الافراد كما هو المشهور
من مذهبه ويؤيد ما ذكرناه قوله ومنه اي ومن طرد هذا الدليل في الاجسام يعلم انه يرد الاجسام نقضا عليه
اي على هذا الدليل عند القايل ببقاء الاجسام وقد يجاب عنه اي عن هذا النقض بانه يعني الجسم بل الجوهر مطلقا
قد يزول لعرض يقوم به اي يخلق الله سبحانه عرضا منافيا للبقاء فيقوم ذلك العرض بالجوهر فيزول كالفناء
عند المعتزلة فانه عندهم عرض اذا خلقه الله فنيت الجواهر كلها فان قيل المشهور من المعتزلة البصرية
ان الفناء عرض مضاد للبقاء يخلقه الله لا في محل فيفنى به الجواهر فلا يكون قائما بالفاني كما ادعيتم
اجيب بانه جاز ان يخلق او لا لا في محل ثم يتعلق بمحل اراد الله افناءه والاولى ان يقال المقصود تشبيه ذلك
العرض بالفناء على مذهبهم في مجرد كونه منافيا للبقاء وان افترقا في ان احدهما قائم بالمحل دون الآخر او
بانه قد يزول الجوهر لعرض لا يخلقه الله فيه عندنا بدلا عما ذكر اولا هو طريق زوال الجواهر على راي
المعتزلة ولنا في زوالها طريق آخر وهو ان لا يخلق الله الاعراض التي لا يمكن خلو الجواهر عنها فيزول
قطعا والجواب عن جواب النقض ان يقال اذ جوزتم في فناء الجوهر الباقي ذلك الذي ذكرتم من انه يقوم
به عرض ينافي بقاءه او لا يخلق الله فيه عرضا لا يمكن بقاؤه بدونه فليجز مثله في فناء العرض الباقي فلا
يتم الدليل في اصل المدعى ايضا الا ان يعود المستدل الى ان العرض لا يقوم به عرض فلا
يتصور فناؤه باحد الوجهين المذكورين في الجوهر والكرامية من المتكلمين احتجوا بهذا الدليل على
ان العالم لا ينعدم ولا يصح فناء الاجسام مع كونها محدثة اذ قد بينا استلزام البقاء لامتناع الزوال
وبقاء الاجسام ضروري لا شبهة فيه اصلا فيمتنع زوالها قطعا وسيأتيك في مباحث صحة الفناء على
العالم زيادة بحث عن هذا الموضع بناء لها انكشافه عليك ثم للقائلين ببقاء الاعراض طرق الاول المشاهدة
فانا نشاهد الالوان الباقية فانكار بقائها قدح في الضروريات قلنا لا دلالة لها اي للمشاهدة على ان
المشاهد امر واحد مستمر لجواز ان يكون امثالا متواردة بلا فصل كالماء الدافق من الانبوب يرى امرا واحدا
مستمرا بحسب المشاهدة وهو في الحقيقة امثال تتوارد على الاتصال الثاني ان يقال اذا جوزتم توارد الامثال
في الاعراض فليجز مثله في الاجسام فيلزم ان لا يجزم ببقاء الاجسام وهو باطل اتفاقا قلنا ما ذكرتم تمثيل
وقياس فقهي بلا جامع فكان فاسدا وليس حكمنا ببقاء الاجسام لمشاهدة استمرارها حتى يجعل مشاهدة الاستمرار
علة جامعة في ذلك التمثيل بل حكمنا ببقاء الاجسام بالضرورة العقلية لا بالمشاهدة الحسية وبانه لولاه
اي لولا بقاء الاجسام لم يتصور الموت والجوع لان الموت كما هو المشهور عدم الحياة عن محل يتصف بها
واذا لم يكن الاجسام باقية كان محل الموت غير الجسم الموصوف بالحياة الثالث العرض يجوز اعادته وهو
اي اعادته بقاء وبل ان يعاد وجوده في الوقت الثالث الذي هو بعد وقت عدمه الذي هو عقيب وقت وجوده
واذا جاز وجود العرض في وقتين مع تخلل العدم بينهما في وقت متوسط بين الوقتين فوجوده
بدون تخلل العدم بل على سبيل الاستمرار اولى بالجواز فلا يمتنع بقاء الاعراض قلنا الشيخ منع اعادة العرض
ولا نصير عليه في ذلك وان سلم ان الاعادة جائزة فقياس بلا جامع اي قياس وجوده في الوقتين بلا تخلل
العدم على وجوده فيهما فقياس لا جامع فيه ودعوى الاولوية اي اولوية الوجود بلا تخلل العدم بالجواز
دعوى بلا دليل عليها لجواز ان يكون تخلل العدم شرطا للوجود في الوقت الثاني فيمكن الاعادة
دون البقاء بل نقول ذلك اي الوجود في الوقتين مع تخلل العدم عندنا جائز وهذا اي الوجود فيهما بلا
تخلل ممتنع فلا يصح قياس الثاني على الاول في الجواز اصلا وقد يقال كما ان الحكم ببقاء الاجسام ضروري

يحكم به العقل بمعونة الحس كذلك الحكم ببقاء الاعراض كالالوان ضروري يحكم به العقل بمعونته ايضا واطرق
المذكورة تنبيهات على حكم ضروري فالمناقشة فيها لا يجدي طايلا المقصد الثامن العرض الواحد
بالشخص لا يقوم بمحلين ضرورة اي هذا حكم معلوم بالضرورة ولذلك يجزم بان السواد القائم بهذا المحل
غير السواد القائم بالمحل الآخر جزما يقينيا لا يحتاج فيه الى فكر ولا فرق بينه اي بين جزمنا بان العرض
الواحد لا يقوم بمحلين وبين جزمنا بان الواحد الجسم لا يوجد آن في مكانين فكما ان الجزم الثاني
بديهي بلا شبهة فكذا الاول ولسنا نقول نسبة العرض الى المحل كنسبة الجسم الى المكان فلو جاز حلوله في محلين
لجاز حصول الجسم في مكانين حتى يرد عليه ان النسبتين ليستا على السواء لامكان حلول اعراض متعددة
معا في محل واحد وامتناع اجتماع جسمين في مكان واحد ويؤيده اي يؤيد ما ذكرناه من ان العرض يمنع ان
العرض انما يتعين ويتشخص بمحله كما مر فلو قام عرض واحد بمحلين لكان له بحسب كل محل تعين وتشخص لامتناع
توارد العلتين على تشخص واحد واذا كان له تعينان كان الواحد اثنين وهو ممتنع وليس هذا استدلالا لان
الحكم ضروري بل هو تأييد له ببيان لميته فان في الشيء المعلوم بالبديهة اذا علم بلميته اطمان اليه النفس
اكثر وان كان الجزم اليقيني حاصلا بدونه ولم يخالف فيه الا قدماء المتكلمين هكذا وقع في نسخ
الكتاب والمشهور في الكتب وهو الصحيح ان قدماء الفلاسفة القائلين بوجود الاضافات جوزوا قيام
نحو الجوار والقرب والاخوة وغيرها من الاضافات المتشابهة بالطرفين قالوا المضافان ان قام بكل منهما
اضافة على حدة كان كل واحد منهما منقطعا عن الآخر فلا بد ان يقوم بهما اضافة واحدة لترتبطهما واجيب
انهما مثلا ان قرب هذا من ذاك يخالف بالتشخص لقرب ذاك من هذا وان شاركه في الحقيقة النوعية ومن
المشاركة اعني الوحدة النوعية كافية في الربط بين المضافين فلا حاجة فيه الى الوحدة الشخصية ويوضحه
اي يوضح ما ذكرناه من الاختلاف الشخصي في المتشابهين المتخالفان من الاضافات كالابوة والبنوة اذ
لا يشتبه على ذي مسكة انهما متغايران بالتشخص بل بالنوع ايضا مع وجود الارتباط بهما بين
المضافين اعني الاب والابن ويلزمهم قيامه اي جواز قيامه باكثر من اثنين اعني محلين في الجوار
والقرب والاخوة مثلا كما يتحقق بين شيئين يتحقق بين اشياء متعددة فلو جاز اتحادها هناك جاز اتحادها
ههنا ايضا ولا يندفع هذا الالزام عنهم الا ببيان الفرق قال ابو هاشم التاليف عرض وانه يقوم
بجوهرين لا اكثر اما الاول وهو كونه عرضا يقوم بجوهرين فلان في الجسم ما يصعب انفكاكه وانفصال
اجزائه كما في المتجاورات ولا يتصور ايجاب العسر وصعوبة الانفكاك في العدم المحض فهو يعني
التاليف صفة ثبوتية موجودة موجبة لصعوبة الانفصال ولا يقوم التاليف بكل واحد من الجزئين
ضرورة اي لا يجوز ان يقوم بهذا فقط ولا بذاك الجزء فقط لان التاليف لا يعقل في امر واحد بالضرورة
ولو قال ولا يقوم بواحد من الجزئين لكان اظهر فهو قائم بهما اي بكل واحد منهما معا لا بمجموعهما
من حيث هو مجموع والا كان المحل واحدا وهو المطلوب وجوابه منع ان عسر الانفكاك فيما بين اجزاء
بعض الاجسام للتاليف القائم بتلك الاجزاء بل للفاعل المختار الذي الصق باختياره بعض
تلك الاجزاء ببعض على وجه صعب الانفكاك به واما الثاني وهو انه لا يقوم باكثر من جوهرين
فلانه لو قام التاليف الواحد بثلثة اجزاء مثلا لعدم التاليف بعدم جزء واحد من تلك الثلثة لان
عدم المحل يستلزم عدم الحال فيه والتالي باطل لان الجزئين الباقيين بينهما تاليف قطعا لان
صعوبة الانفكاك باقية بينهما وجوابه ان التاليف الذي بين الجزئين غير التاليف الذي بين

الثلثة

ا لا انه اعم وجودا من الكيفية فلانا العدد من الكمية ونبه متقدما على الامور المقارنة للكيفية يعني به ان الكمية يوجد بدون الكيفية بخلاف العكس ... تحديد

الثلثة اذ يجوز ان يقوم تاليف واحد بجزئين كما ذكرته ويقوم تاليف آخر بثلثة اجزاء فيكون
هذا التاليف القائم بالثلثة مغايرا بالتشخص للتاليف الاول القائم بالجزئين وان ماثله في الحقيقة
النوعية والمنتفي عند ما عدم واحد من الثلثة هو التاليف الثاني القائم بالثلثة دون التاليف
الاول القائم بالاثنين فلا يلزم ح انعدام التاليف بينهما واعلم ان العرض الواحد بالتشخص يجوز
قيامه بمحل منقسم بحيث ينقسم ذلك العرض بانقسامه حتى يوجد كل جزء منه في جزء من محله فهذا ما لا نزاع فيه
وقيامه بمحل منقسم على وجه لا ينقسم بانقسام محله يختلف فيه كما سيأتي واما قيامه بمحلين قيامه بعينه بمحل آخر
فهو الذي ذكرنا ان بطلانه بديهي وما نقل من ابي هاشم في التاليف ان حمل على القسم الاول فلا منازعة معه الا في
انقسام التاليف في كونه وجوديا وان حمل على القسم الثاني فبعد تسليم جوازه يبقى المناقشة في وجودية التاليف
والمشهور ان مراده القسم الثالث الذي علم بطلانه بديهة المرصد الثاني في الكم قدمه على ساير
المقولات لكونه اعم وجودا من الكيف فان احد قسميه اعني العدد يعم المقارنات والمجردات او اعم وجودا من
الاعراض النسبية التي لا تعرض الا في ذوات موضوعاتها كتكرر الكميات والكيفيات وفيه مقاصد تسعة الاول
الكم له خواص ثلث يتوصل بها الى معرفة حقيقته الاول انه يقبل القسمة والقسمة تطلق على معنيين على
القسمة الوهمية وهي فرض شيء غير شيء وقد مر ان هذا المعنى شامل للكم المتصل والمنفصل وعلى القسمة
الفعلية وهي الفصل والفك سواء كان بالقطع او بالكسر والمعنى الاول من خواص الكم وعروضه للجسم
ولساير الاعراض يعني باقيها بواسطة اقتران الكمية بها فانك اذا تصورت شيئا منها ولم تعتبر معه عددا
ولا مقدارا لم يمكن لك فرض انقسامه والمعنى الثاني لا تقبله الكم المتصل الذي هو المقدار فان القابل
يبقى مع المقبول والا لم يكن قابلا له حقيقة بالضرورة وعند الفك والفصل الوارد على الجسم لا يبقى الكم
اي المقدار الاول بعينه لانه متصل واحد في حد ذاته لا مفصل فيه اصلا بل يزول ويحصل هناك كان
اي مقداران آخران لم يكونا موجودين بالفعل والا كان في متصل واحد متصلان غير متناهية بحسب
الانقسامات الممكنة نعم الكم المتصل الحال في المادة الجسمية يعد المادة لقبول القسمة الانفكاكية وان
لم يمكن اجتماع ذلك الكم مع تلك القسمة كما تعد الحركة الى الحيز للسكون فيه وان كان لا يمكن اجتماعهما والمعد
لا يجب اجتماعه مع الاثر فالقابل للقسمة الانفكاكية هو المادة الباقية بعينها مع الانفكاك والانفصال
دون المقدار الذي هو الكم المتصل ثم نقول ان القسمة الفكية اذا اريد بها زوال الاتصال الحقيقي فهي كما
لا تعرض للكم المتصل لا تعرض للكم المنفصل ايضا لان معروض الوحدات من حيث انه معروض لها لا
يكون متصلا واحدا في نفسه بل منفصلا بعضه عن بعض فلا يتصور هناك زوال اتصال حقيقي واذا اريد
بها زوال الاتصال بحسب المجاورة كانت عارضة لمعروض الوحدات بالذات لا للوحدات في نفسها واذا اريد
بها عدم الاتصال مطلقا اعني الانفصال الذاتي فهي عارضة للوحدات بالذات فانها في ذواتها منفصلة
بعضها عن بعض وعارضة لمعروضات الوحدات بواسطتها الخاصة الثانية وجود عاد فيه يعده اما
بالفعل كما في العدد فان كل عدد يوجد فيه الواحد بالفعل وهو عاد له وقد يعد بعض الاعداد بعضها
ايضا واما بالتوهم كما في المقدار فان كل مقدار خطا كان او سطحا او جسما يمكن ان يفرض فيه واحد يعده
كما يعد الاشل وهو حبل طوله ستون ذراعا بالاذرع ومعنى العد انك اذا اسقطت منه امثاله اي من
المعدود امثال العاد فني المعدود وقد يفسر العد باستيعاب العاد للمعدود بالتطبيق لكنه مخصوص
بالمقادير ولا يتناول العدد اذ لا معنى لتطبيق الوحدة على الوحدة الخاصة الثالثة المساواة

موده بعينه نهاية لاحد ... فيه بحث بان لاحد لا يحدث الا بالفعل باحد وجوه ثلاثة من الفرز والكسر والقطع
ومع الفصل بحسب ... فلا يتصور نهاية واحدة مشتركة بينهما ورد بان فرض
الانفصال في الخط يكفيه ملاحظة نقطة فاصلة بين قسميه وكذا في السطح والجسم فبين اجزاء الكم
المتصل حدود مشتركة قطعا قبل الانفصال بالفعل يوجب ... معدود

ومقابلا اعني الزيادة والنقصان فان العقل اذا لاحظ المقادير او الاعداد ولم يلاحظ معها شيئا آخر امكنه الحكم منها بالمساواة او الزيادة او النقصان واذا لاحظ شيئا آخر ولم يلاحظ معه عددا او لا مقدارا لم يمكنه الحكم بشيء منها فقبول هذه الامور من خواص الكميات واعراضها الذاتية وهو اي هذا المذكور هو الخاصة الثالثة فرع الخاصة الاولى لانه اذا فرض اجزاء في كم فاما ان يوجد بازاء كل جزء مفروض منها في ذلك الكم جزء مفروض في كم آخر او اكثر او اقل فيتصف الكم الاول بالمساواة او بالنقصان او بالزيادة مقيسا الى الكم الثاني ومنهم من عكس فجعل قبول القسمة فرعا لقبول المساواة واللامساواة وتوجيهه ان يقال ان الوهم انما يقسم المقدار اذا لاحظ مقدارا آخر فيفرض فيه ما يساويه وهو شيء ويبقى الفضل وهو شيء آخر فقبول القسمة بمعنى فرض شيء غير شيء باعتبار مساواة بعض منه لما هو اصغر منه ولولا ذلك لم يكن قابلا لها ومجرد هذه المساواة كافية في القسمة المذكورة او يقال ان كون المقدار بحيث يفرض فيه شيء غير شيء انما هو لاجل عدم مساواة مجموعه من حيث هو لبعضه الذي يفرضه العقل اولا شيئا اذ لولا ذلك لم يمكنه ان يفرض فيه شيئا ليفرض بعده شيء آخر ومجرد هذه اللامساواة كافية في قبول القسمة الوهمية والظاهر ان ما في الكتاب انما هو في المساواة واللامساواة العددية وان عكسه انما هو في المساواة واللامساواة المقدارية قال الامام الرازي لا يمكن تعريف الكم بالمساواة والمفاوتة لان المساواة لا تعرف الا بانها اتحاد في الكم فيلزم الدور وذكر في المباحث المشرقية انه يمكن ان يجاب عنه بان المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس والكم لا يناله الحس بمفرده بل انما يناله مع المتكمم تناولا واحدا ثم ان العقل يجتهد في تمييز احد المفهومين عن الآخر فلهذا يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس وهذا المحسوس مستغن عن التعريف فلا يكون اجلى من تعريفه لانه ليس يتوقف معرفته عليه ولا يمكن ايضا تعريف الكم بقبول القسمة لانه يختص بالمتصل منه قد عرفت وجه الاختصاص بالمتصل وعدم تناوله للمنفصل بالقيد المذكور الذي زيد في مفهوم القسمة الوهمية كما صرح به في المباحث واشير اليه في الملخص وعرفت ايضا ان الصواب عدم اعتبار القيد وان القسمة الفرضية تتناول الكم بقسميه معا فيجوز تعريفه بقبول هذه القسمة واما توجيه المص كلام الامام بقوله كانه اخذ القسمة الانفكاكية فليس بشيء اذ قد تبين آنفا ان الكم المتصل لا يقبل القسمة الانفكاكية وقد قرره الامام في كتابيه تقريرا واضحا فكيف يتصور اختصاص قبول القسمة الانفكاكية بالكم المتصل واعلم انه وقع في نسخة المتن التي بخط المص لفظة المنفصل فغيرها بخطه الى المتصل لانه الموافق لكلام الامام في كتابيه فمنهم من لم يتنبه لذلك فبنى الكلام على النسخة الاولى فادعى ان القسمة الانفكاكية مختصة بالمنفصل فكن بصيرا بما حققناه لك ولا تكن من الخابطين بل يمكن تعريف الكم بوجود العاد فانه الخاصة الشاملة للكم ولا يتوقف معرفتها على معرفته ولذلك عرفه الفارابي وابن سينا بانه الذي يمكن ان يوجد فيه شيء يكون واحدا عادا له سواء كان موجودا بالفعل او بالقوة

المقصد الثاني في اقسامه فان كان بين اجزائه حد مشترك فهو الكم المتصل فان اي جزء من الخط فرض فهو نهاية لجزء وبداية لجزء باعتبار ونهاية للجزئين باعتبار آخر وبداية لهما باعتبار ثالث فان ذلك يختلف بحسب ما يبتدأ منه فرضا وتوضيحه ان الكم هو الذي يمكن لذاته ان يفرض فيه شيء غير شيء والذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على حد واحد مشترك بين جزئين منها فهو المتصل والحد المشترك هو ذو وضع بين مقدارين يكون هو بعينه نهاية لاحدهما وبداية للآخر او نهاية لهما او بداية لهما على اختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات فاذا قسم خط الى جزئين كان الحد المشترك بينهما النقطة واذا قسم السطح اليهما فالحد المشترك

هو الخط واذا قسم الجسم فالمشترك هو السطح والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة في النوع لما هي حدود له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا واذا فصل عنه لم ينقص شيئا ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءا آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلثة اقسام والتقسيم الى ثلثة اقسام تقسيما الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم ففي قوله فان اي جزء من الخط فرض مسامحة ظاهرة فان جزء المقدار لا يكون حدا مشتركا بين جزئين آخرين منه فجعل النقطة جزءا من الخط تجوز في العبارة والا وان لم يكن بين اجزائه حد مشترك فالمنفصل كالعدد فانك اذا قسمت العشرة الى الستة والاربعة مثلا انتهى اليه الستة وابتدأ الاربعة الباقية من السابع لا منه اي لا من السادس فلم يكن ثمة امر مشترك بينهما اعني بين قسمي العشرة وهما الستة والاربعة كما كان النقطة مشتركة بين قسمي الخط والكم المتصل اما غير قار اي لا يجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود وهو
الزمان فالآن مشترك بين قسميه الماضي والمستقبل على نحو اشتراك النقطة بين قسمي الخط فيكون الزمان من قبيل الكم المتصل واما قار الذات اي يجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود وهو المقدار فان انقسم المقدار في الجهات الثلث فجسم تعليمي وهو اتم المقادير او في جهتين فقط فسطح او جهة واحدة فقط فخط فهذه الاربعة اقسام للكم المتصل والكم المنفصل هو العدد لا غير وذلك لان قوام المنفصل بالمتفرقات والمتفرقات هي المفردات والمفردات آحاد والواحد اما ان يؤخذ من حيث هو واحد من غير ان يلاحظ معه شيء آخر او يؤخذ من حيث انه واحد هو شيء معين فالآحاد المأخوذة على الوجه الاول وحدات مجتمعة منها انفصال ذاتي فتكون عددا مبلغه تلك الوحدات فهي كم بالذات والمأخوذة على الوجه الثاني امور معروضة للوحدات منفصلة بانفصال الوحدات فهي كم بالعرض والى هذا المعنى اشار بقوله لانه اي الكم المنفصل لا بد ان ينتهي الى وحدات اي آحاد كما عرفت والوحدة ان كانت نفس ذاته اي نفس ذات تلك الآحاد بان يكون مأخوذة من حيث انها آحاد فقط فهو اي المجتمع من تلك الآحاد الكثيرة التي هي العدد وان كانت تلك الوحدة عارضة لها اي لتلك الآحاد بان يكون مأخوذة من حيث انها اشياء معينة موصوفة بالوحدات فهي كم بالعرض والكلام في الكم بالذات لانه الذي عد مقولة من المقولات

المقصد الثالث الابعاد الثلثة الجسمية تسمى الطول وهو الامتداد المفروض اولا والعرض وهو الامتداد المفروض ثانيا المقاطع للاول على الثاني على زوايا قوائم والعمق وهو المفروض ثالثا المقاطع للاولين كذلك وانها اي الطول والعرض والعمق تطلق على معان اخر سوى المعاني التي هي الابعاد الثلثة الجسمية فلا بد من الاشارة اليها اي الى الابعاد الجسمية والمعاني الاخر فانه بين جميع ذلك ليحصل الامن من الغلط الواقع بحسب اشتراك اللفظ وليتصور حقايقها اي حقائق معاني هذه الالفاظ الثلثة التي هي الطول والعرض والعمق اما الطول فيقال للامتداد الواحد مطلقا من غير ان يعتبر معه قيد وبهذا المعنى قيل ان كل خط فهو في نفسه طويل اي هو في نفسه بعد وامتداد واحد ويقال للامتداد المفروض اولا وهو احد الابعاد الجسمية كما ذكرنا ويقال لاطول الامتدادين المتقاطعين في السطح وهذا هو المشهور فيما بين الجمهور واما العرض فيقال للسطح وهو ما له امتدادان وبهذا المعنى قيل ان كل سطح فهو في نفسه عريض وللامتداد المفروض ثانيا المقاطع للمفروض اولا على قوائم كما ذكرناه وهو ثاني الابعاد الجسمية وللامتداد الاقصر واما العمق فيقال للامتداد الثالث المقاطع لكل واحد من الاولين على زوايا قايمة وهو ثالث الابعاد الجسمية كما مر ويقال للثخن وهو حشو ما بين السطوح اعني الجسم التعليمي الذي

يحصل سطح واحد او سطحان او سطوح بلا قيد زايد وبهذا المعنى قيل ان كل جسم فهو في نفسه عميق ويقال
للثخن النازل اي للثخن مقيدا باعتبار نزوله ويسمى ح الثخن الصاعد اعني المقيد باعتبار صعوده سمكا وبهذا
الاعتبار يقال عمق البئر وسمك المنارة ويقال الطول والعرض والعمق لمعان اخر سوى ما ذكر مثلا
يقال الطول للامتداد الآخذ من مركز العالم الى محيطه وهو الرابع من معاني الطول ويقال الطول ايضا للامتداد
الآخذ من راس الانسان الى قدمه ومن راس ذوات الاربع الى مؤخرها وهذا هو الخامس من معانيه ويقال
العرض للآخذ من يمين الانسان او ذوات الاربع الى شماله وهو رابع معاني العرض ويقال العمق للآخذ من صدر
الانسان الى ظهره ومن ظهر ذوات الاربع الى الارض وهذا رابع معاني العمق واعلم ان هذه المعاني المذكورة
للطول والعرض والعمق منها ما هي كميات صرفة كالطول بمعنى الامتداد الواحد الذي هو الخط والعرض بمعنى
السطح والعمق بمعنى الثخن الذي هو الجسم التعليمي ومنها ما هي كميات ماخوذة مع اضافة الى امر آخر كالمفروض
ثانيا او اولا او ثالثا فان كون الامتداد مفروضا ثانيا اضافة له الى المفروض اولا وبالعكس وكونه
مفروضا ثالثا اضافة له الى مجموع الاولين كان لمجموعهما ايضا اضافة اليه وقد يعتبر معه اي مع الكم
اضافة ثالثة كالاطول فانه اطول بالقياس الى ما هو طويل بقياسه الى قصير فههنا اضافتان الاطولية والطول
المضايف للقصر لكنه عبر عن الاطولية بالاضافة الثالثة لانها عارضة لامر ثالث بعد امرين يتحقق بينهما الطو ل
او لانه نظر الى ان القصر ايضا اضافة مقابلة للطول وفيه بعد لان القصر ليس ماخوذا مع الاطول ولو
عبر عنها بالاضافة الثانية لكان اظهر او اضافة رابعة كالاطول بالنسبة الى الغير الاطول بالقياس الى آخر فتكون
هناك ثلث اضافات اطوليتان وطول اضافي والاطولية الاولى عارضة لامر رابع فجعلها اضافة رابعة على
قياس ما مر وجعلها ثالثة اولى وفي المباحث المشرقية ان هذه الكميات اذا اخذت مضافة الى شيء فقد توخذ
تارة بحيث لا يكون من شرط اضافتها الى كل الشيء اضافتها الى شيء آخر وقد توخذ بحيث يكون من شرط اضافتها الى
شيء ثالث مثال الاول ان يقال هذا الخط طويل عندما يقال للخط الآخر انه ليس بطويل او يقال هذا السطح عريض
عندما يقال للسطح آخر انه ليس بعريض او يقال هذا الجسم كبير ثخين عندما يقال لجسم آخر انه ليس كذلك ونظيره
في الكم المنفصل ان يقال هذا العدد كثير بالقياس الى آخر هو قليل بقياسه اليه ومثال الثاني الاطول والاعرض
والاعمق والاكبر فان الاطول اطول بالقياس الى طويل هو كذلك الشيء طويل بالقياس الى قصير وكذا القول
في ساير الاقسام المقصد الرابع الكم اما بالذات وهو ما ذكرناه وبينا خواصه واقسامه واما
بالعرض وهو اقسام اربعة الاول محل الكم كالجسم اما بحسب المقدار الحال فيه وهو ظاهر واما بحسب العدد لذا
كان الجسم متعددا الثاني الحال في الكم كالضوء القائم بالسطح الثالث الحال في محل الكم كالسواد فانه مع الكم المتصل
الذي هو المقدار محلهما الجسم وان اعتبرت تعدد الجسم كان السواد مع الكم المنفصل في محل واحد الرابع متعلق الكم كما
يقال هذه القوة متناهية او غير متناهية باعتبار اثرها اما في الشدة او المدة او العدة وقد سبق تحقيق هذه
المعاني مستوفاة فما وصفنا به خواص الكم مما ليس كما بالذات فلاحد من الوجوه الاربعة واعلم انه قد يجتمع في بعض
الامور وجهان من هذه الاربعة كما في الحركة فانها منطبقة على المسافة والانطباق يجري مجرى الحلول
فكان الحركة محل للمسافة التي هي كم بالذات او بالعكس فيعرضها التفاوت بالقلة والكثرة والقصر والطول و
المساواة والزيادة والنقصان فيقال مثلا هذه الحركة مساوية لتلك الحركة كلا في كل بتبعية المسافة ومنطبقة
على الزمان ايضا فكانها محل له او بالعكس فيعرضها التفاوت بالسرعة والبطوء بسبب قلة الزمان وكثرته ويعرض لها ايضا
المساواة والمفاوتة بسببه فهذا وجه من الوجوه الاربعة وجد في الحركة وتقوم الحركة بالجسم المتحرك الذي هو محل

المقدار

المقدار فيتجزى بتجزيه فهذا وجه آخر من تلك الوجوه وجد في الحركة ايضا فهي كم بالعرض من وجهين احدهما حلول
الكم بالذات فيها او عكسه والثاني حلولها مع الكم بالذات في محل واحد والكم المنفصل قد يعرض للمتصل القار وغير
القار كما اذا قسمنا الازمان بالساعات او الاشلة بالاذرع فيعده اجزاء الكم المتصل ولا باس بعروض
نوع من مقولة لنوع آخر منها كما في الاضافات وقد يكون الشيء كما متصلا بالذات وكما متصلا بالعرض كالزمان
فانه كم متصل بالذات لما مر من ان اجزاءه يتلاقى على حد مشترك هو الآن ومنطبق على الحركة المنطبقة على المسافة
فيكون منطبقا بواسطة على المسافة التي هي كم بالذات فيكون متصلا بالعرض فقد اجتمع في الزمان الاتصال
بالذات والاتصال بالعرض والانفصال بالعرض المقصد الخامس ان المتكلمين انكروا العدد الذي
هو الكم المنفصل خلافا للحكماء وللمتكلمين مسلكان احدهما انه اي العدد الذي هو الكثرة مركب من الوحدات والوحدة ليست
وجودية وعدم الجزء يستلزم عدم الكل ضرورة فالعدد المركب من الوحدات العدمية يكون عدميا بيان ان
الوحدة لا توجد في الخارج امران الاول لو وجدت الوحدة لكان لها وحدة لان كل موجود موصوف بانه
واحد ولزم التسلسل في الوحدات المترتبة الموجودة معا قالوا اي الحكماء في الجواب وحدة الوحدة نفس الوحدة
على قياس ما مر في وجود الوجود وقد مر هذا النوع من الاستدلال مع جوابه فيما سبق الثاني ان الواحد قد يقبل
القسمة كالجسم الواحد وانقسام المحل يوجب انقسام ما حل فيه لانه ان كان الحال الذي هو الوحدة مثلا في جزء
منه كان ذلك الجزء من المحل هو الواحد لان الوحدة قائمة به دون الكل والمقدر خلافه وان لم يكن الحال في شيء
من اجزائه لم يكن بالضرورة صفة له اي للمحل الذي فرضناه موصوفا به وهذا ايضا باطل وان كان الحال في كل جزء
من المحل فاما بالتمام فيتقوم الواحد الشخصي بالكثير وقد بطلانه بديهة او لا بالتمام فيكون جزء منه قائما بجزء
وجزء بآخر وهو المراد بالانقسام يعني انقسام الحال بحسب انقسام المحل وقد اعترض على هذا الاستدلال بانه
يجوز ان يقوم الحال بمجموع المحل المنقسم من حيث هو مجموع ويكون صفة له وان لم ينقسم بانقسامه مثل في كل نسبة
حلولا غير سرياني فاشار اليه والى جوابه بقوله وقول من قال هذا الذي ذكرتم انما يصح فيما يكون الحلول في
المحل المنقسم حلول السريان فيه اذ بدونه لا يلزم انقسام الحال بانقسام محله لا طائل له ولا فائدة فيه لانا نبين
على ان كل جزء من المحل المنقسم الذي حل فيه صفة متصف بجزء منها ولا معنى للسريان الا ذلك وفيه بحث لان حاصل
ذلك الاعتراض انا لا نسلم انه اذا لم يكن الحال ولا شيء منه في جزء من اجزاء المحل لم يكن صفة له ودعوى الضرورة
غير مسموعة لجواز ان يكون حالا في المجموع من حيث هو ولا يكون حالا في شيء من اجزائه كالنقطة في الخط والاضافة
في محلها عند القائل بوجودهما هذا واذا ثبت ان الحال في المحل المنقسم يجب ان يكون منقسما بحسبه فاذا كانت
الوحدة وجودية لزم انقسامها بانقسام الجسم الذي حلت فيه واذا اعني انقسام الوحدة ضروري البطلان
فوجب ان يكون الوحدة امرا اعتباريا فان تلك الوحدة التي هي صفة الجسم بحسب نفس الامر ان كانت وجودية
وجب انقسامها بحسب الخارج وان كانت اعتبارية وجب انقسامها بحسب التوهم وكلامهم يدل على ان العقل
يعتبر المجموع من حيث الاجمال ويعتبر له عدم الانقسام اعني الوحدة فلا يلزم انقسامها اصلا لان محلها الملحوظ
من حيثية منعها للانقسام ولا يمكن اعتبار الحيثيات العقلية في الامور الخارجية وثانيهما اي ثاني المسلكين ان
يدل ابتداء اي من غير استعانة بعدمية الوحدة على ان الكثرة عدمية والا وان لم يكن عدمية بل وجودية
فان قامت والاظهر ان يقال فان قامت اي الكثرة بالكثير من حيث هو كثير ويلزم قيام الواحد الشخصي بالكثير
فانه قام ذلك الواحد بتمامه بكل واحد من الكثير كان مما علم بطلانه بالبديهة مع استلزامه ههنا محالا آخر فان
الاثنينية مثلا لو قامت بكل واحد من الواحدين اثنين وان قام بالكثير على سبيل التوزيع بان

كان الواحد

يقوم من الاثنينية بهذا وشيء آخر بذاك لم تكن الاثنينية صفة واحدة وحدة شخصية كما ادعيتم
او يقوم بالكثير من حيث عرض له امر صار به واحدا فينقل الكلام اليه اي الى ذلك الامر الذي صار به الكثير شيئا
واحدا فاما محالا لان يحل فيه واحد بشخصه فيتوقف كل الامر اما ان يحل في الكثير من حيث هو كثير وانه باطل او من حيث
عرض له ما صار به واحدا ويلزم التسلسل فوجب ان يكون الكثرة التي هي العدد امرا اعتباريا وهو المطلوب واعلم
ان الواحد كما علمته يقال بالتشكيك على معان كالواحد بالاتصال والاجتماع ووحدتهما وجودية بالضرورة لانا
نشاهد اتصال الاجسام واجتماعها وقد يقال ان المشاهد هو المتصل والمجتمع وليسا نفس الوحدة واما
الاتصال والاجتماع فلا نم كونهما موجودين فضلا عن ان يكونا مشاهدين وشهادة الحس باتصاف الجسم بهما لا تدل على
مشاهدتهما كما في الاتصاف بالعمى هذا ان جعل الوحدة نفس الاتصال والاجتماع وان جعلت كما هو الحق عبارة عن عدم
الانقسام العارض للمتصل والمجتمع باعتبار الاتصال والاجتماع كانت امرا اعتباريا كما صرح به في قوله وكونه لا
ينقسم اذ ليس لكم يعرض فيه شيء غير شيء وانه اعتباري لان العدم ماخوذ فيه والكثرة ليست الا مجموع
الوحدات فهي تتبعها في الوجود فان كانت الوحدات موجودة كالوحدات الاتصالية والاجتماعية كانت الكثرة
المركبة منها موجودة ايضا اذ ليس لها جزء سوى تلك الوحدات الموجودة وان كانت الوحدات امورا معدومة
كالوحدات بمعنى اللاانقسام كانت الكثرة المركبة منها معدومة ايضا وح لا يصح ان يقال ان كل عدد
موجود ولا انه لا شيء من العدد بموجود بل الحق هو التفصيل وفيه بحث لانه مبني على ان الاتصال والاجتماع
نفس الوحدة مع كونهما وجوديين والصواب انهما سببان لعروض الوحدة الاعتبارية كما اشرنا اليه
ثم انههنا معارضة دالة على ان الكثرة موجودة وهي ان يقال ان العدد امر واحد قائم بالمعدودات الموجودة
قال ابن سينا ان العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس ولا اعتداد بقول من قال لا وجود له الا
في النفس نعم لو قال لا وجود له مجردا عن المعدودات التي من الاعيان الا في النفس لكان حقا فانه لا يتجرد عنها
قائما بنفسه واما ان في الموجودات اعدادا فذلك امر لا شك فيه ولما ثبت وجود العدد ثبت وجود الوحدة
المقومة له فاشار الشارح الى دفع هذه المعارضة بقوله واما ان امرا واحدا يقوم بالمجموع الذي هو
المعدودات فان تخيل لم يكن ذلك الامر واحدا موجودا بل كان اعتباريا ضرورة ان الاثنين الذي يقوم بهما امر موجود
واحد بالهوية وان نسبت زيادة اشتياق بما ذكرناه فلنشير بوجوده في الخارج ومعدوم فيه فانهما اثنان اي
الاثنينية قائمة بهما وح فلا يتصور كونها امرا موجودا فضلا عن كونها واحدة بالهوية او اشير بشخص موجود
في المشرق وشخص آخر موجود في المغرب فلهما ايضا اثنان اي عرض لهما الاثنينية ونعلم بالضرورة انه لم
يقم بهما معنى واحد بالهوية وان امكن ان يقوم بهذين الاثنين الموجودين عرض موجود فيه تعدد بخلاف
الاولين اذ لا يمكن ان يقوم بهما امر موجود اصلا كما ذكرناه بل كل الامر القائم بالمعدودات مجرد فرض واعتبار
اي امر فرضي اعتباري ح ان كانت المعدودات الخارجية متصفة به فان اتصاف الموجودات العينية بالامور
الاعتبارية جائز وبهذا تنحل الشبهة وتنحسم مادتها فان الاعيان متصفة بالعدد بلا شك واما ان العدد
العارض لها خارجي فليس مما لا شك فيه وكذا الحال في الوحدة العارضة للوجود العيني المقصد السادس انهم
اي المتكلمين انكروا المقدار كما انكروا العدد بناء على تركب الجسم عندهم من الجزء الذي لا يتجزى كما سيأتي فانه
لا اتصال بين الاجزاء التي تركب الجسم منها عندهم بل هي منفصلة بالحقيقة الا انه لا يحس بانفصالها لصغر
المفاصل التي تماست الاجزاء عليها واذا كان الامر كذلك فليس يسلم عندهم ان ثم اي في الجسم اتصالا اي امرا متصلا
في حد ذاته هو عرض حال في الجسم وان الاجزاء التي تفرض في الجسم منها حد مشترك كما في المقادير وما لها بل اذا

كان الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى لم يثبت وجود شيء من المقادير اذ ليس هناك الا الجواهر المفردة فاذا انتظمت في
سمت واحد حصل منها امر منقسم في جهة واحدة يسميه بعضهم خطا جوهريا واذا انتظمت في سمتين حصل امر
منقسم في جهتين وقد يسمى سطحا جوهريا واذا انتظمت في الجهات الثلث حصل ما يسمى جسما اتفاقا فالخط
جزء من السطح والسطح جزء من الجسم فليس لنا الا الجسم واجزاؤه وكلها من قبيل الجوهر فلا وجود لمقدار هو عرض
اما خط او سطح او جسم تعليمي كما زعمت الفلاسفة ثم انه شرع في الاشارة الى الجواب من الملة المذكورة للكمية وانها كيف
تتصور في الجسم على تقدير تركيبه من الجواهر الافراد فقال والتفاوت بين الاجسام في الصغر والكبر والزيادة والنقصان
راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها فما هو اقل اجزاء يكون اصغر حجما وانقص وقد يقع التفاوت بسبب شدة اتصال
الاجزاء وثبوت فرج فيما بينها فقد جاز ان يوصف الجسم بالمساواة واللامساواة من غير ان يقوم به كم اتصالي
سمي مقدارا والقسمة الفرضية العارضة للجسم على ذلك التقدير معناه فرض جوهر دون جوهر فان كل واحد منهما
شيء مغاير للاخر فقد صح على الجسم ورود القسمة بدون كمية اتصالية قائمة به ولا عاد له غير الاجزاء اي يجوز
ان يعد الجسم بكل واحد من الجواهر الفردة التي هي اجزاؤه وليس هناك شيء آخر يعد به اصلا اللهم الا بالوهم
فانه قد يتوهم ان حجم الجسم متصل واحد في نفسه ويفرض فيه بعض من ذلك المتصل بحيث يعده فيتخيل ان هناك
مقدارا هو كم متصل يمكن ان يفرض فيه واحد عاد وحكمه مردود لانه نشا من عدم الاحساس بالمفاصل والانفصال
بعجز الحس عن ادراك تفاصيل الامور الصغيرة جدا فقد صح العد في الجسم بلا كمية اتصالية وبما ذكرناه انكشف انه
لا يمكن الاستدلال بثبوت شيء من هذه الامور الثلثة في الجسم على وجود مقدار قائم به واحتج الحكماء في اثباته
بوجهين الاول ان الجسم الواحد كالشمعة مثلا تتوارد عليه مقادير مختلفة فتارة يجعل طوله شبرا وعرضه ذراعا
وتارة بالعكس وتارة مدورا وتارة مكعبا وهو ما يحيط به سطوح ستة هي مربعات متساوية وح فقد تواردت عليه مقادير
مختلفة مع بقاء جسميته المخصوصة ما لم يطرأ عليه انفصال وتلك المقادير المختلفة كميات سارية فيه ممتدة في الجهات
الثلث وهي الجسم التعليمي لا نعني باسم المقدار فيما ذكرتم من المثال بل تختلف الاشكال واختلافه لا يستلزم اختلاف
المقدار فالمساحة واحدة في جميع هذه الصور المتبدلة لانا نقول المساحة واحدة بالقوة اي مضروب احدهما
لمضروب الاخر واما بالفعل فالاختلاف في المقدار ظاهر لان ذلك الجسم له مع التدوير كمية مخصوصة ممتدة في الجهات
ومع التكعيب كمية اخرى ممتدة فيها على وجه آخر فالمقادير المتواردة مختلفة بالفعل وان كانت متحدة بالقوة من
حيث ان المساحة الحاصلة منها بطريق الضرب واحدة وهذا الاتحاد لا يقدح في اثبات ما هو المطلوب وايضا
فالماءان اذا اتصلا فقد بطل السطح المتعدد الذي كان لهما وحدث سطح آخر هو واحد والشيء الواحد كالماء
في كوز اذا قطع بان صب مثلا في كوزين زال عنه سطحه الواحد وحصل فيه سطحان بعد العدم وكل ذلك
الذي ذكرناه من زوال مقدار جسمي الى مقدار آخر ومن زوال سطحين وحدوث سطح واحد ومن زوال سطح
واحد وحدوث سطحين يقتضي الوجود اي وجود المقدار الذي هو الجسم التعليمي والسطح لان الزائل والمتجدد المذكورين
ليسا محض العدم بل هما موجودان زال الاول وحدث الاخر وسطي البدل اي تتوارد المقادير الجسمية والسطحية
على سبيل البدل وبه اي بهذا التبدل تبين انه اعني المقدار لا يكون نفس الاجزاء لانها حاصلة في الحالتين غير متبدلة
بخلاف الجسم التعليمي والسطح ولما ثبت السطح مع كونه متناهيا في الوضع ثبت الخط الذي هو طرفه كما انه اذا
تناهى الجسم فقد ثبت السطح ايضا والجواب عما ذكر في اثبات المقدار الجسمي والسطحي انه فرع نفي الجزء الذي لا
يتجزى واما من قال به وبتركب الجسم منه فانه لا يسلم حدوث شيء لم يكن وعدم شيء كان بل يقول فيما ذكرتم من توارد
المقادير المختلفة على جسم واحد ما كان من الاجزاء في الطول انتقل الى العرض وبالعكس فليس هناك توارد مقادير

تختلف بل اشتغال الاجزاء من جهة الى جهة وتبدل اوضاعها وبذلك تختلف اشكال الجسم ونقول فيما ذكرتم في اثبات
السطح ليس هناك الا انفصال اجزاء جسم باجزاء جسم آخر او انفصال اجزاء جسم واحد بعضها عن بعض فلا
يثبت على بابه وجود مقدار اصلا الوجه الثاني الجسم يتخلخل تخلخلا حقيقيا وهو ان يزداد حجمه
من غير انضمام شيء آخر اليه ومن غير ان يقع بين اجزائه خلا كالماء اذا سخن تسخينا شديدا ويتكاثف تكاثفا
حقيقيا وهو ان ينتقص حجمه من غير ان يزول عنه شيء من اجزائه او يزول خلا كان فيما بينها وجسميته
اي حقيقته المخصوصة وهويته المعينة باقية محفوظة في الحالين والمتغير القابل للصغر والكبر زائد على جسميته
المحفوظة الباقية اذ لو كان عينها او جزءا لها لتغيرت بتغيره ووجوده ظاهر لما عرفت من ان المتبدل الزائل و
المتجدد لا يكون عدما محضا فثبت وجود المقدار الجسمي الذي ينتهي بالسطح المنتهي بالخط فيكون كلها موجودة
والجواب منعه اي منع قبول الجسم للتخلخل والتكاثف الحقيقيين فانه ايضا فرع وجود الهيولى وقبولها للمقادير
المختلفة واثباتها فرع نفي الجزء كما ستطلع عليه ان شاء الله تعالى المقصد السابع انهم اي المتكلمين كما انكروا
العدد والمقدار الذي هو الكم المتصل القار انكروا ايضا الزمان الذي هو الكم المتصل غير القار لوجوه الاول ان
الزمان على تقدير كونه موجودا امسه متقدم على يومه اذ لا يجوز ان يكون الزمان فانيا بالذات والا كان الحادث
في زمن الطوفان حادثا اليوم وبالعكس وهو باطل بالضرورة بل يجب ان تكون اجزاؤه ممتنعة الاجتماع
وليس تقدم امسه على يومه تقدما بالعلية والذات اي الطبع والشرف والرتبة لان المتقدم بهذه الوجوه يجامع
المتأخر في الوجود وليس الامس مما يمكن اجتماعه مع اليوم وايضا اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون
احتياج بعضها الى بعض اولى من عكسه فلا يتصور بينها تقدم بالعلة ولا بالذات وهي في انفسها متساوية في
الشرف فلا تقدم بحسبه ولا بحسب الرتبة لان التقدم الرتبي يتبدل بالاعتبار وتقدم الامس على اليوم لازم لا
يتبدل فهو بالزمان لانحصاره عندكم اي عند الحكماء في خمسة فاذا انتفت اربعة منها تعين الخامس فيكون للزمان
زمان لان معنى التقدم الزماني في زمان سابق والمتأخر في زمان لاحق فيكون الامس في زمان متقدم واليوم في زمان
متأخر عنه والكلام في ذلك الزمان وتقدم بعض اجزائه على بعض ويلزم التسلسل في الازمنة الموجودة معا اي يلزم ان
يكون هناك ازمنة غير متناهية ينطبق بعضها على بعض وانه محال في نفسه بالضرورة ومع ذلك اي مع كونه
محالا يستلزم محالا آخر وهو ان يقال فمجموع تلك الازمنة التي لا تتناهى وينطبق بعضها على بعض يكون امسها
متقدما على يومها تقدما بالزمان لامتناع الاجتماع فيكون امس المجموع واقعا في زمان ويومه واقعا في زمان
آخر فزمان المجموع ظرف له لوقوعه فيه فيكون ذلك الزمان داخلا في المجموع لانه زمان من الازمنة المتطابقة
والا وان لم يكن داخلا فيه لم يكن المجموع الذي فرضناه مجموعا لخروج بعض الازمنة عنه ويكون خارجا
ايضا عن المجموع لان ظرف الشيء لا يكون جزءه فانه اي كونه داخلا وخارجا معا بالقياس الى المجموع محال
واجيب عن هذا الوجه بان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض وان كان تقدما بالزمان لكنه ليس تقدما
بزمان آخر فان التقدم الزماني لا يقتضي ان يكون كل من المتقدم والمتأخر في زمان مغاير له بل يقتضي ان يكون
السابق قبل المتأخر قبلية لا يجامع فيها القبل مع البعد فان كانت القبلية لا توجد بدون الزمان فان لم يكن
المتقدم والمتأخر من هذه القبلية من اجزاء الزمان فلا بد ان يكونا واقعين في زمانين احدهما متقدم على الآخر
وان كانا من اجزاء الزمان لم يكن المتقدم منها بزمان زائد على السابق بل بزمان هو نفس السابق لان القبلية
المذكورة عارضة لاجزاء الزمان بالذات ولما عداها بتوسطها والى هذا اشار بقوله فالتقدم عارض
لها اي لاجزاء الزمان بالذات ولغيرها بواسطتها اذ لا يكون كل تقدم عارض لشيء لتقدم آخر عارض لشيء

الزمان

ان المعدم

آخر والامس وكان مع تقدم الاب على الابن مثلا تقدمات غير متناهية عارضة لمقولات غير متناهية وهو باطل
قطعا فلا بد من الانتهاء الى ما تقدمه بالذات وهو الذي نسميه الزمان فان ماهيته كما ستعرفها اتصال التصرم و
التجدد اعني عدم الاستقرار فاذا فرض فيها اجزاء عرض لها التقدم والتأخر المذكوران لذاتها ولا يحتاج في
عروضهما لها الى امر سواها بخلاف ما عداها فانه يحتاج في عروضهما له الى اجزاء الزمان ولذلك ينقطع السؤال
عن وجه التقدم اذا انتهى الى اجزاء الزمان كما مرت اليه الاشارة وقد اجيب عنه ايضا بان تقدم الامس على
اليوم نسبي الا ترى انه اذا ابتدئ من الماضي كان الامس متقدما واذا ابتدئ من المستقبل كان متأخرا الوجه الثاني
الزمان الحاضر موجود يعني انه على تقدير وجود الزمان يجب ان يكون الزمان الحاضر موجودا والا لم يكن الزمان
موجودا اصلا لانه اي الزمان منحصر في الحاضر والماضي والمستقبل والماضي ما كان حاضرا وصار منقضيا و
المستقبل ما سيصير حاضرا وهو الآن مترقب واذا كان لا حاضر موجودا فلا ماضي ولا مستقبل
موجودين فلا وجود للزمان اصلا وهو خلاف المفروض وانه اي الزمان الحاضر الموجود غير منقسم والا
فاجزاؤه اما معا فيلزم اجتماع اجزاء الزمان والمفروض خلافه وهو باطل لانه اذ لو جاز اجتماع اجزائه لجاز
ان يكون الحادث في الزمن السابق حادثا اليوم واما مترتبة فيتقدم بعض اجزاء الحاضر على بعضه فلا يكون
الحاضر كله حاضرا بل بعضه فقط وايضا ينتقل الكلام الى ذلك البعض الحاضر فيجب الانتهاء الى حاضر غير منقسم
لامتناع انقسامه الى ما لا يتناهى واذا كان الزمان الحاضر غير منقسم فكذا الكلام في الجزء الثاني الذي يحصل
عقيب هذا الحاضر والجزء الثالث الذي يحصل عقيب الثاني اذ ما من جزء من اجزاء الزمان ماضيا كان او
مستقبلا الا وهو حاضر حينا ما وقد عرفت ان الحاضر غير منقسم فيكون اجزاء الزمان غير منقسمة وهي المسماة
بالآنات فيتركب الزمان من آنات متتالية والمفروض انه اي الزمان موجود فيكون الحركة مركبة من اجزاء
لا تتجزى لانه اعني الزمان من عوارضها ويطابقها وكذلك الجسم الذي هو المسافة يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى
لانها اي الحركة من عوارضه اي منطبقة عليه وبالجملة فالزمان والحركة والمسافة امور متطابقة بحيث اذا فرض
في واحد منها جزء فرض بازائه من كل واحد من الاخيرين جزء فاذا تركب احدها من اجزاء لا تتجزى كان
الاخيران كذلك فظهر انه لو كان الزمان موجودا لكان الزمان الحاضر موجودا ولو كان الزمان الحاضر موجودا
لكان الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى وانتم لا تقولون به اي بتركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى فيتم الاستدلال
عليكم الزاما او يبطله يعني تركب الجسم من تلك الاجزاء بدليله الدال على امتناع تركبه منها فيتم الاستدلال
تحقيقا ولما كان حاصل الوجه الثاني انه لو وجد الزمان فاما ان يوجد في الحاضر او في الماضي او في المستقبل
والكل باطل اجاب عنه ابن سينا بان قال لم لا يجوز ان يقال انه لو وجد الزمان فاما في الآن اي الحاضر او في الماضي
او في المستقبل فان كلا منها اخص من الموجود المطلق ولا يلزم من كذب الاخص وانتفائه كذب الاعم و
انتفاؤه وهو مشكل لان وجود الشيء في نفسه مع انه لا يوجد في الحال ولا في الماضي ولا في المستقبل
متعذر بل غير متصور وقد ناقض ابن سينا نفسه حيث قال في جواب استدلال المتكلمين ببرهان التطبيق على
امتناع وجود حوادث لا بداية لها اي على النهاية جميع الحركات الماضية التي لا تتناهى لا توجد اصلا
حتى يتصور فيها التطبيق ويتصف بالزيادة والنقصان والا ففي الماضي او الحال او المستقبل والكل
باطل فقد حكم هناك بان ما لا يوجد في شيء من الازمنة الثلاثة لم يكن موجودا قطعا ومنع هاهنا وانه
تناقض صريح فان قلت لا مناقضة فان ما ليس بزماني كالحركة مثلا وتسمى زمانا ما دام لم يوجد في شيء من

الازمنة لم تكن موجودا بخلاف الزمان كالماضي مثلا فانه عندنا موجود في حد نفسه وان لم يكن موجودا في الحال ولا في الاستقبال
وسوط ولا في الماضي لاستحالة كون الشي ظرفا لنفسه وتوضيحه ان المكان موجود في نفسه وان لم يوجد في شي من الامكنة
بخلاف المكاني فانه اذا لم يوجد في مكان لم يكن موجودا قلت هذه منازعة لفظية اذ المقصود انه لو كان الزمان
موجودا لكان ذلك الموجود اما نفس الماضي او الحال او المستقبل او الكل بخلاف ما عرفته قوله لا يلزم من كذب الاخص
كذب الاعم قلنا اذا انحصر الاعم في عدة امور كل منها اخص منه ولم يوجد شي منها اي من تلك الامور لم يوجد الاعم
قطعا فان العام لا وجود له في الخارج الا في ضمن الخاص كما يعرفون والامام الرازي بعد تزييفه جواب ابن سينا
نقضه اي نقض الوجه الثالث الدال على عدم الزمان بالحركة نفسها اذ الدليل قائم فيها لان الحركة كالزمان
منحصرة في اقسام ثلثة الماضي والحاضر والمستقبل والماضي منها ما كان حاضرا والمستقبل ما سيحضر فلو لم
يكن للحركة الحاضرة وجود لم تكن الحركة موجودة ولا شك ان الحاضر منها غير منقسمة لانها غير قارة فيلزم تركب
الحركة من اجزاء لا تتجزى وتركب المسافة منها وهو باطل بالدليل الدال على نفي الجزء فوجب ان لا تكون الحركة
موجودة ولكن وجودها ضروري يشهد به الحس فانتقض دليلكم والجواب عن هذا النقض ان الحركة كما سنطلق
تارة بمعنى القطع وهو الامر المتصل الذي يعقل للمتحرك فيما بين المبدا والمنتهى ولا وجود لها بهذا المعنى لان المتحرك ما لم
يصل الى المنتهى لم يكن ذلك الامر المتصل الممتد من المبدا الى المنتهى موجودا واذا وصل اليه فقد بطل ذلك المتصل المعقول فلا
يتصور له وجود في الاعيان بل الحركة بمعنى القطع امر يرتسم في الخيال كما ستطلع عليه وتطلق اخرى بمعنى الحصول
في الوسط وهو حالة منافية للاستقرار يكون بها الجسم ابدا متوسطا بين المبدا والمنتهى ولا يكون في حين واحد في اينين
والحركة بهذا المعنى تستمر من اول المسافة الى اخرها وليست منطبقة عليها بل هي موجودة في كل حد من الحدود
المفروضة على المسافة لكنها باستمرارها وعدم استقرار نسبتها الى حدود المسافة تفعل ارتسام ذلك الامر المتصل
عليها في الخيال فظهر ان لا نقض بالحركة بالمعنى الاول اذ لا وجود لها في الاعيان كالزمان ولا بالمعنى الثاني لانها وان
كانت موجودة الا انها غير منطبقة على المسافة فلا يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المسافة ولا ان يكون
جزء من اجزائها غير منقسم بل يلزم ان يكون في المسافة حدود مفروضة غير منقسمة في جهة امتداد الحركة ولا يمكن
ان يقال اصل الدليل بمثل ذلك الجواب في الزمان اي لا يجوز ان يقال ان الزمان ايضا امر مستمر كالحركة
فان زمان الطوفان لا يوجد الآن ضرورة ولو كان الزمان امرا مستمرا لوجب ان يكون الازمنة كلها واحدة حقيقة
وهو باطل بديهة وفيه نظر اذ المذكور في المباحث المشرقية ان الزمان كالحركة له معنيان احدهما امر موجود في الخارج
غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى الكون في الوسط والثاني امر متوهم لا وجود له في الخارج فانه كما ان الحركة
بمعنى التوسط تفعل الحركة بمعنى القطع كذلك هذا الامر الذي هو مطابق لها وغير منقسم مثلها يفعل بسيلانه امرا
ممتدا وهميا هو مقدار للحركة الوهمية قال فهذا الذي اثبتنا له الوجود في الخارج من الزمان هو الذي يسمى بالآن
السيال فقد ظهر من كلامه انه لا فرق بين الحركة والزمان في ان الموجود منهما امر لا ينقسم ولا ينطبق على المسافة
حتى يلزم تركبها من اجزاء لا تتجزى وكما انه ليس يلزم من استمرار الحركة السيالة التي لا تنقسم ان يجتمع الاجزاء المفروضة
في الحركة الممتدة بعضها مع بعض كذلك لا يلزم من استمرار الزمان الذي لا ينقسم اعني مقدار الحركة الغير
المنقسمة ان يجتمع الاجزاء المفروضة في الزمان المنقسم الذي هو مقدار الحركة المنقسمة فمن اين يلزم ان يوجد
زمان الطوفان في الآن ولو وجب ذلك لوجب ان يوجد الحركة في اول المسافة مع الحركة في اخرها ثم ان
ههنا بحثا اخر وهو ان الزمان عند الحكماء اما ماض واما مستقبل فليس عندهم زمان هو حاضر بل الحاضر

سو الآن الموهوم الذي يوجد مشتركا بينهما بمنزلة النقطة المفروضة على الخط وليس جزءا من الزمان اصلا لما
عرفت من ان الحدود المشتركة بين اجزاء الكم المتصل مخالفة لها في الحقيقة فلا يصح ان الزمان الماضي ما
كان حاضرا والمستقبل ما سيحضر وكما انه لا يمكن ان يعرض في خط واحد نقطتان متلاقيتان بحيث ينطبق
احدهما على الاخرى كذلك لا يمكن ان يعرض في الزمان آنان متلاقيان كذلك فلا يكون الزمان مركبا من
آنات متتالية ولا الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى فيندفع به الوجه الثالث بالكلية احتج الحكماء على وجود الزمان
بوجهين الاول انا نفرض حركة في مسافة معينة على مقدار من السرعة ونفرض حركة اخرى مثلها في السرعة
وابتدأتا معا وانقطعتا معا فقطعتا تلك المسافة المعينة معا فنجد بين ابتداء حركة السريع الاول
وانتهائها امكانا اي امرا ممتدا يسع قطع تلك المسافة المخصوصة بتلك السرعة المعينة الاخرى لان السريع الثاني
لما شاركه في ذلك الامكان وتلك السرعة قطع ايضا مقدار تلك المسافة ولو فرض ان الحركة على هذه
الحالة وجب تساويهما في مقدار المسافة ولا يجوز تفاوتهما في ذلك اصلا وان ابتدأت احديهما قبل
اي قبل الاخرى وانقطعتا معا او انقطعت احديهما قبل وابتدأتا معا قطعت الحركة المتأخرة في الابتداء
على التقدير الاول والحركة المتقدمة في الانقطاع على التقدير الثاني مسافة اقل من مسافة صاحبتها
فبين ابتداء الحركة المتأخرة في الابتداء وبين انتهائها امكان يسع قطع مسافة اقل بتلك السرعة المعينة
وهذا الامكان اقل من الامكان الاول بل جزء منه متأخر عن الجزء الاخر وكذا بين ابتداء الحركة
المتقدمة في الانقطاع وبين انتهائها امكان يسع قطع مسافة اقل بتلك السرعة المخصوصة وهذا الامكان
ايضا اقل من الامكان الاول بل جزء منه متقدم على الجزء الاخر وان اتفقتا في السرعة والبطوء واتحدتا في
الاخذ والقطع فقطعت الحركة السريعة مسافة اكثر من مسافة البطيئة فبين ابتدائها من الحركتين وانتهائها امكان
يسع قطع مسافة اقل بطوء معين ويسع قطع مسافة اكثر بسرعة معينة فاذن هذه الامور الممتدة التي
يسع قطع تلك المسافات امكانات اي متداولات تقبل التفاوت بحيث يكون امكان جزء الامكان
الاخر كما بين وما كان قابلا للزيادة والنقصان والتجزية فهو موجود لان العدم الصرف لا يكون قابلا لها
بالضرورة ولخصه اي تلخيص هذا الوجه وتوضيحه ان الحركة يلحقها تفاوت بالزيادة والنقصان ليس ذلك
التفاوت بالمسافة لحصوله اي حصول ذلك التفاوت مع اتحاد المسافة كما اذا قطع سريع وبطيء مسافة
واحدة فان حركتيهما متفاوتتان في امر ممتد حتما مع تساويهما في المسافة وهذا اعني تساوي المسافة
مع ذلك التفاوت ليس مذكورا في الصور المفروضة المتقدمة فانه اي انفراد ذلك التفاوت عن
تفاوت المسافة كما في السريع والبطيء المفروضين اخرا وليس ذلك التفاوت ايضا عائدا الى السرعة و
البطوء لاتحاده اي اتحاد ذلك الامر الممتد الذي قد تقع به التفاوت مع الاختلاف في السرعة والبطوء كما في هذه
الصورة المذكورة ايضا اعني السريع والبطيء المفروضين اخرا والاختلاف اي اختلاف ذلك الامر مع الاتحاد
في السرعة والبطوء كما في الحركتين اللتين فرضنا متساويتين في السرعة ومختلفتين في الابتداء او الانقطاع فهي حركة
شيء يقبل التفاوت بالزيادة والنقصان ولا بد من الانتهاء الى ما يقبله لذاته وهو الكم لان من ان يقبل المساواة
والمفاوتة من خواص الكم بالذات وان ما عداه انما يتصف بهما بتبعاته وستاتي بيان حقيقته انه كم متصل مقدار
لهيئة غير قارة هي اسرع الحركات والجواب عن هذا الوجه ان الحركة من اول المسافة الى اخرها وهي الحركة بمعنى القطع
لا توجد اصلا الا في الخيال كما مر والصورة ايضا ما هيه ما سبق وجودها في الخارج كما سيجيء علمه مما سبق بين
الامكانات التي هي مقدار الحركة الوهمية وهمية بلا شبهة لاستحالة قيام الموجود بالموهوم ولانها اعني تلك

الامكانات القابلة للزيادة والنقصان سفرض في الاعدام الصرف فان ما بين يوم الطوفان ومحمد صلعم
اكثر مما بين بعثة موسى وبعثة محمد عليهما السلام او ما يمكن عروضه لامور معدومة لا يكون موجودا
خارجيا ثم التحقيق ما قد عرفته من ان الحركة بمعنى القطع والزمان الذي هو مقدارها لا وجود لهما في الخارج بل هما انما
يرتسمان في الخيال لكن ليس ارتسامهما فيه مجرد توهم بالضرورة بل من امرين موجودين في الخارج لانا نعلم ان ذلك
الامتداد المرتسم في الخيال بحيث لو فرض وجوده في الخارج وفرض فيه اجزاء لامتنع اجتماعها معا بل كان بعضها
متقدما على بعض ولم يكن الامتداد المتخيل كذلك الا اذا كان في الخارج شيء مستمر غير مستقر حصل في العقل بحسب
استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد ولما كان مقدار الامتداد ان الحالان ظاهرين في بادي الراي ورد الفن
على ذينك الامرين الموجودين اللذين فيهما نوع خفاء انفسهما وبحث عن احوالهما التي يعرف بها احوال موجوديهما
الموجودين وبهذا الاعتبار صار هذان الموهومان في حكم الاعيان التي يبحث عن احوالها هذا وقد اعترض الامام
الرازي على هذا الوجه بانه مبني على امكان وجود حركتين تبتديان معا وتنتهيان معا وليست هذه
المعية الا المعية الزمانية التي لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات الزمان فيلزم الدور وايضا هو مبني على صحة
وجود حركتين احدهما اسرع والاخرى ابطا ولا يمكن اثبات السرعة والبطوء ولا تعقلها الا بعد اثبات
الزمان وتعقله فيلزم دور اخر وايضا لما قال الخصم ان الزمان الماضي قابل للزيادة والنقصان فيكون
له بداية اجبتم عنه بان مجموع الماضي لم يوجد في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليه بقبول الزيادة و
النقصان فكيف يحكمون بقبولها على هذا الامكان الذي تحاولون اثباته مع انه ايضا لم يوجد في وقت من
الاوقات وبهذا الاعتراض ثم اجاب عن الاول بان الزمان ظاهر الوجود والعلم به حاصل فان الانام كلهم
قدروه بالايام والساعات والشهور والاعوام والمقصود بيان حقيقته المخصوصة اعني كونه كما ومقدارا
للحركة ولا شك ان العلم بوجود الزمان يكفينا في ثبوت المعية والسرعة والبطوء فلا دور واجاب عن الثالث
بان القابل للزيادة والنقصان لا يجب ان يكون مجموع اجزائه موجودا معا فان الحركة من اول المسافة الى اخرها اكثر من
الحركة التي تتضمنها مع انه لا وجود لمجموع اجزاء الحركة معا ثم قال لكن يبنى على هذا شيء وهو انه اذا لم يتوقف
صحة الحكم بالزيادة والنقصان على وجود المحكوم عليه يلزم منه القدح في اصول كثيرة من قواعدهم فليتامل
فيه الوجه الثاني ان الاب يتقدم على الابن ضرورة لان الاب موجود مع عدم الابن ثم وجد الابن فاذا اعتبر
الاب من حيث انه كان مقارنا لعدمه الذي يعقبه الوجود كان متقدما عليه كما انه اذا اعتبر من حيث ان وجوده
مقارن لوجود الابن كان معه وليس ذلك العدم نفس جوهر الاب لان العدم امر اضافي لا يعقل الا من شيئين
دون جوهر الاب اذ لا اضافة فيه اصلا ولا جوهر الاب قد يكون مع اي مع الابن كما صورناه فقد وجد جوهر الاب
مع معيته للابن ولا اشكال في تقدمه على الابن لا يوجد مع معيته له واليه اشار بقوله وقبل لا يكون مع
اي ما هو متصف بالقبلية والبعدية لا يكون في تلك الحال متصفا بالمعية فلا يجامع القبلية المعية كما جامعها
جوهر الاب فيكون القبلية امرا زائدا على ذاته ولا هو باعتبار عدم الابن معه اي ليس ذلك
العدم عبارة عن مجرد اعتبار عدم الابن مع الاب لانه اي الاب يعتبر مع العدم اللاحق بالابن
الطاري عليه بعد وجوده ولا تقدم للاب عليه بهذا الاعتبار بل هو بهذا الاعتبار
متاخر عنه وبالجملة فالقبلية والبعدية مما يختلف فيه العدم المعتبر معه اي مع الاب فان
العدم المعتبر معه قد يكون موجبا لتقدمه وقبليته وقد يكون موجبا لتاخره وبعديته
كما عرفت فلا يكون القبلية نفس العدم والا كان اعتبار العدم مع الاب موجبا لتقدمه ابدا

ولا

ولا يكون البعدية ايضا نفس العدم لمثل ما ذكر وقد يعبر عنه اي عن هذا الذي ذكرناه من ان العدم يختلف بالقبلية والبعدية
بان العدم قبل اي قبل وجود الابن كالعدم بعد اي بعد وجوده وليس قبل كبعد اي ليس قبلية القبل كبعدية البعد
فلا يكون شيء منهما نفس العدم كما ان القبلية ليست نفس الاب وحده ولا ماخوذا مع عدم الابن والبعدية ايضا ليست
نفس الابن وحده ولا ماخوذا مع وجود الاب بل القبلية والبعدية امران زائدان على الامور المذكورة وهما
اضافيان يستدعيان محلا وقد يتبدل عروض القبلية والبعدية للاب والابن ليس لذاتيهما والا امتنع انفكاكهما
عنهما وهو منوط لامر فلا بد من شيء اخر يتصف بهما لذاته ويلحقهما اي يلحق الوجه الثاني وتحريره ان هناك شيئا
يلحقه القبلية والبعدية لذاته غير ما تعارف في العرف انه متقدم ومتاخر كالاب والابن وهو شيء لا يمكن ان يصير
قبله بعد ولا بعده قبل لان ما يقتضيه ذات الشيء يستحيل انفكاكه عنه واما هذه الاشياء التي يوصف
بالمتعارف بالقبلية والبعدية فممكن فيها ذلك اعني ان يصير قبلها بعد وبعدها قبل لانا لو فرضنا جوهر الابن
حيث هو جوهر لا يمتنع ان يوجد قبل ذلك اي قبل الابن ولا بعده بل نسبة جوهره الى القبلية والبعدية على سواء
وكذلك الحال في جوهر الابن فانه من حيث هو جوهر لا يمتنع ان يوجد قبل الاب او بعده فهذه الاشياء انما يلحقها التقدم
والتاخر بسبب ذلك الامر الذي يلحقه القبلية والبعدية لذاته فكان الاب متقدما لكونه في زمان متقدم والابن
متاخرا لكونه في زمان متاخر ولولا ملاحظة ذلك اي لو لم يلاحظ وقوعهما في ذلك الامر الذي هو معروض بالذات
للقبلية والبعدية بل اعتبر الذاتان اعني جوهري الاب والابن من حيث هو هما بلا اعتبار امر اخر معهما لم
يكن ثمه تقدم ولا تاخر فذلك الامر الذي يلحقه التقدم والتاخر لذاته هو الذي نسميه بالزمان اذ لا نعني بالزمان
الا الامر الذي يكون جزء منه لذاته قبل جزء وجزء منه لذاته بعد جزء على معنى ان الجزء الموصوف منه بالقبلية
يمتنع ان يتصف بالبعدية والموصوف منه بالبعدية يمتنع ان يوصف بالقبلية والجواب عن الوجه الثاني ان ذلك الذي
ذكرتموه اعني القبلية والبعدية اعتباري عقلي لا وجود له في الخارج فان عدم الحادث متقدم على وجوده وذلك العدم
الذي ذكرتموه في الاب والابن قطعا فيكون التقدم عارضا للعدم وصفة له وما يعرض للعدم ويكون صفة له لا
يكون امرا موجودا محققا في الخارج بل يكون امرا موهوما اعتباريا فلا يستدعي محلا موجودا فلا يلزم ان
يكون معروض القبلية والبعدية بالذات موجودا خارجيا كما ادعيتم المقصد الثامن في حقيقة الزمان
وفيه اي في الزمان باعتبار نفس حقيقته مذاهب خمسة احدها قال بعض قدماء الفلاسفة انه اي الزمان
جوهر لا عرض مجرد عن المادة لا جسم مقارن لها لا يقبل العدم لذاته فيكون واجبا بالذات واما قلنا ان الزمان
لا يقبل العدم لذاته اذ لو عدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل وذلك المذكور هو البعدية الزمانية
لما سلف من ان البعدية لا بالزمان يجامع فيها البعد القبل فمع عدم الزمان زمان فيكون الزمان موجودا حال ما فرض
معدوما هذا خلف واذ قد لزم من فرض عدمه وجوده كان عدمه محالا لذاته فيكون وجوده واجبا واذا ثبت ان
الزمان واجب الوجود لذاته ثبت انه جوهر قائم بذاته مجرد عن سواه عن المادة ومواد لها ثم ان حصلت الحركة فيه
ووجدت لاجل ذلك نسبته اليه سمي زمانا وان لم توجد الحركة فيه سمي دهرا وجوابه اي جواب دليل هذا المذهب
من وجوه الاول ان هذا الدليل لو سلم لم ينتج امتناع عدم الزمان وهو ظاهر لان العدم عليه بعد وجوده ولا ينفي
عدمه ابتداء بان لا يوجد اصلا لانه لا يصدق ان يقال لو عدم الزمان اصلا وراسا لكان عدمه بعد وجوده
بعدية لا يجامع فيها البعد القبل حتى يلزم اجتماع وجوده وعدمه معا انما يلزم هذا على تقدير
عدمه بعد وجوده وعلى تقدير وجوده بعد عدمه ايضا فالممتنع على الزمان هو العدم الذي يكون بعد
وجوده والعدم الذي يكون قبل وجوده والعدم بعد الوجود او قبله اخص من العدم المطلق فلا يوجب امتناعه

امتناعه لان العدم المطلوب فرد اخر هو العدم المستمر الذي ليس مسبوقا بالوجود ولا سابقا عليه وهذا الفرد منه ليس ممتنعا على الزمان فلا يكون واجب الوجود لذاته الوجه الثاني من وجوه الجواب عن ذلك الدليل هو النقض بان يقال هو لكم ان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل وكل بعدية كذلك فهي بالزمان منقوض بعدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فانه ليس بالزمان لما قلنا من لزوم التسلسل في الازمنة المجتمعة المتطابقة فجاز ان يكون تقدم وجوده على عدمه او تقدم عدمه على وجوده كذلك اي يكون التقدم والتاخر بين وجوده وعدمه ليس بالزمان كما بين اجزاء الزمان وفيه نظر لان التقدم من ان التقدم بين اجزائه تقدم زماني لكنه ليس بزمان زائد على المتقدم والمتاخر بل بزمان هو عينهما لان المتقدم والمتاخر منهما باشيان متزودوا تها كلاف عدم الزمان فانه لا يصح لذاته لا متقدما ولا متاخرا بل لا بد ان يكون معه زمان يعرض له التقدم او التاخر بحسبه ويعرض لكل واحد من المتقدم والمتاخر اذا كان زمانا لم يحتج في نسبتهما الى زمان زائد عليه واذا لم يكن شي منهما زمانا احتيج منهما الى الزمان واذا كان احدهما زمانا والاخر ليس بزمان اصح في نسبة الاخر الى الزمان دون الاول وما نحن بصدده من هذا القبيل الوجه الثالث من وجوه الجواب ان حكمكم بان عدمه بعد وجوده او قبل وجوده ليس الا لان المعنى ان لو كان العدم معروضا للتاخر او للتقدم وانه اي كونه معروضا لما ذكر يحتاج عندكم فانه اي التاخر موجود على رايكم وكذلك التقدم اذ لولاه لم يمكن لكم اثبات الزمان بثبوت التقدم والتاخر وما لا شوب له بوجه وانه هو محض وعدم صرف اعني عدم الزمان كيف يعرض له التقدم والتاخر الوجوديان اللهم الا بحسب الفرض الذهني الذي لا يطابق الواقع ولا يعتد به اصلا واذا لم يكن العدم معروضا للتاخر بحسب نفس الامر لم يتم ذلك الاستدلال اي ثاني المذاهب في صفة الزمان انه الفلك الاعظم لانه يحيط بالكل اي بكل الاجسام المتحركة الحادثة اي مقادير الزمان كما ان الزمان يحيط بها ايضا وهو استدلال موجبتين من الشكل الثاني فلا يصح كما علم في موضعه على ان الاحاطة المذكورة في المقدمتين مختلفة المعنى ايضا فلا يتحد الوسط ايضا وثالثها انه حركة الفلك الاعظم لانه غير قارة كما ان الزمان غير قار ايضا وهو ايضا من الاستدلال بموجبتين من الشكل الثاني فلا يصح كيف والحركة توصف بالسرعة والبطوء حقيقة بخلاف الزمان وراءهما وهو المشهور مما هي العموم ما ذهب اليه ارسطو من انه مقدار حركة الفلك الاعظم واحتج ارسطو على ذلك بانه اي الزمان متفاوت بالزيادة والنقصان فهو كم لا من باب التساوي والمتفاوت من خواصه وقد ثبت بالزمان امتناع الجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم منه فلا يكون الزمان مركبا من انات متتالية والا تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى فلا يكون الزمان كما منفصلا لاستلزامه تركيبه من الانات المتتالية التي هي الوحدات بل يكون كما متصلا فهو مقدار اي كمية متصلة فلا في اجزائه على حدود مفروضة مشتركة وليس مقدارا لا مر قار يجتمع اجزاؤه والا كانت الزمان قارا مثله لان مقدار القار قار بالضرورة لكن الزمان يستحيل ان يكون قارا والا كان الحوادث المتعاقبة مجتمعة معا فهو مقدار لهيئة غير قارة للجسم المتحرك الذي لا يتصور وجوده متحركا بدون الزمان وهي الحركة ويمتنع انقطاعها اي انقطاع الحركة التي يكون الزمان مقدارا لها والا انقطع الزمان ايضا فلزم عدمه بعد وجوده وهو محال للدليل الذي مر في المذهب الاول بعينه فيكون الزمان مقدارا لحركة مستديرة لان الحركة المستقيمة منقطعة لا محالة لتناهي الابعاد فلا تخرج ذاهبة المستقيمة على استقامتها الى غير النهاية ووجوب سكون بين كل حركتين متضادتين في الجهة صادرتين عن متحرك واحد فلا يكون الزمان ايضا مقدارا للمستقيمة ودوامها باعتبار المتحرك عن جهتها الى جهة اخرى وهي اي الحركة المستقيمة من الحركة الفلكية ولا شك انه يقدر به اي بالزمان كل الحركات المختلفة بالسرعة والبطوء فيقال هذه الحركة مثلا

في ساعة وتلك في ساعتين وعلى هذا فيكون الزمان مقدارا لاسرعها لان اسرع الحركات يكون مقداره اي زمانه اقل فان قلة الزمان يقتضي سرعة الحركة وح امكن ان يقدر به الحركات كلها لان الاكثر يقدر بحسب المقدار يقدر بالاصغر ولا ينعكس فيقال هذا الفرسخ كذا رمحا وهذا الرمح كذا ذراعا وهذا الذراع كذا اصبعا فان الاصغر يعد الاكبر لاشتمال الاكبر على مثل الاصغر مع زيادة والاكبر لا يعد الاصغر لاستحالة اشتماله على مثل الاكبر وقد علمت ان اسرع الحركات الموجودة هي الحركة اليومية التي هي حركة الفلك الاعظم فالزمان مقدار الحركة اليومية فيتقدر به تلك الحركة اولا وبالذات وساير الحركات ثانيا وبالعرض وهو المطلوب الاعتراض عليه انه مبني على امور كلها ممنوعة الاول كل قابل للتفاوت كم وانما يصح ان لو بين انه قابل للتفاوت لذاته ولم يبين ذلك في الزمان الثاني امتناع الجزء الذي لا يتجزى والا جاز كون الزمان كما منفصلا وما استدل به على امتناع الجزء مردود كما ستعرفه الثالث امتناع عدمه اذ لو جاز عدم الزمان لجاز ان يكون مقدارا لحركة مستقيمة منقطعة والدليل الذي استدل به على امتناع عدمه قد عرفت ما فيه من الخلل الرابع ان بين كل حركتين سكونا فانه اذا لم يجب ذلك جاز ان يكون الحركة المستقيمة مستمرة بلا انقطاع على طريقة الرجوع والانعطاف ويكون الزمان مقدارا لها وما تمسك به في اثبات السكون بينهما ستقف على فساده الخامس ان له اي للزمان محلا اما لوجوده او لعرضيته الاولى ان يترك هذا الترديد ويقال لوجوده وعرضيته فان اقتضاه محلا موجودا يتوقف على وجوده وعرضيته ما ولم يثبت اي لم يثبت شيء منهما للزمان لا دالته مدخول على تقدير وجوده لم يثبت عرضيته ايضا فلا يلزم ان يكون له محل فضلا عن ان يكون محله حركة الفلك الاعظم ولا يخفى عليك ان منع الوجود مقدم بالطبع على ساير المنوع المذكورة ثم انه شرع في المعارضة فقال وسطله اي بطل كون الزمان موجودا مقدارا للحركة على ما ذهب اليه ارسطو وجهان الاول لو وجب الزمان على انه مقدار الحركة كما ذكرتم لكان مقدار الوجود المطلق اي لوجب ان يكون مقدارا لكل موجود حتى للواجب تبارك وتعالى والتالي باطل اما الملازمة فلانا كما نعلم بالضرورة ان من الحركات ما هو موجود الان ومنها ما كان موجودا في الماضي ومنها ما سيوجد في المستقبل نعلم ايضا بالضرورة ان الله موجود الان مع الحوادث وكان موجودا قبلها فيما مضى وسيوجد اي سيبقى موجودا بعدها فيما يستقبل ولو جاز انكار الاخر ايضا وهو بط قطعا فوجب الاعتراف بهما معا واذا كانت القبلية والمعية والبعدية المشهورة بالزمانية عارضة له تعالى كعروضها للحركات فلو كان الزمان موجودا في نفسه ثابتا للحركة مقدارا لها ومنطبقا عليها وامابطلان اللازم فلانه اعني الزمان اما غير قار فلا ينطبق على القار ولا يكون مقدارا له او قار فلا ينطبق على غير قار فاستحال ان يكون مقدارا للموجودات باسرها لاشتمالها على موجودات قارة وغير قارة فان قيل نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة المتغير الى الثابت هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد فالزمان عارض للمتغيرات دون الثابتات قلنا ما ذكرتم فقعقعة وهي في الاصل حكاية صوت السلاح وغيره مما يحكيها طائل وفائدة اي من عبارات هايلة ليس لها معنى يندفع به ما ذكرناه وفي المثل لا يقعقع لي بالشنان هذا وقد وجه ذلك القول بان الموجود اذا كان له هوية اتصالية غير قارة كالحركة كان مشتملا على متقدم ومتاخر لا يجتمعان فله بهذا الاعتبار مقدار غير قار هو الزمان منطبق بكل الهوية على ذلك المقدار ويكون جزؤها المتقدم مطابقا للزمان متقدم وجزؤها

لوجد ثبوته تعالى ولساير الموجودات وكونه مقدارا لها ومنطبقا عليها صح

المتأخر مطابقا لزمان متأخر ومثل هذا الوجود يسمى تدريجيا لا يوجد بدون الانطباق
على الزمان والمسميات الدفعية انما يحدث في آن من طرف الزمان فهو ايضا لا يوجد بدونه
واما الامور الثابتة التي لا تتوقف اصلا لا تدريجا ولا دفعيا فهي وان كانت مع الزمان
العارض للمتغيرات الا انها مستغنية في حد انفسها عن الزمان بحيث اذا نظر الى ذواتها
يمكن ان يكون موجودة بلا زمان فاذا نسب متغير الى متغير بالمعية او القبلية فلا بد هناك
من زمان في كلا الجانبين واذا نسب بهما ثابت الى متغير فلا بد من الزمان في احد جانبيه
دون الآخر واذا نسب ثابت الى ثابت بالمعية كان الجانبان مستغنيين عن الزمان وان
كانا مقارنين له فهذه معان معقولة متفاوتة عبر عنها بعبارات مختلفة تنبيها على تفاوتها
واذا تؤمل فيها اندفع ما ذهب اليه ابو البركات من ان الزمان مقدار الوجود حيث قال ان
الباقي لا يتصور بقاؤه الا في زمان وما لا يكون حصوله في الآن ويكون باقيا لا بد ان يكون
لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود الوجه الثاني ان الحركة كما مر بمعنى الكون
في الوسط اعني ما بين المبدأ والمنتهى وهو الكون في الوسط امر مستمر من المبدأ الى المنتهى ولا وجود
لها في الخارج اتفاقا وبالضرورة ايضا كما مر فلو كان الزمان مقدارها لم يوجد الزمان
في الخارج اصلا فلا يكون مقدارا موجودا في الخارج فاما بالحركة كما هو مذهبكم
وقد سبق ما يتعلق بالنقض عن هذا الوجه فتذكر وخامسها اي خامس المذاهب في حقيقة
الزمان مذهب الاشاعرة وهو انه متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم ازالة لابهامه
وقد يتعاكس التقدير بين المتجددات فيقدر تارة هذا بذاك واخرى ذاك بهذا وانما
يتعاكس بحسب ما هو متصور ومعلوم للمخاطب فاذا قيل مثلا متى جاء زيد فيقال عند طلوع
الشمس ان كان المخاطب الذي هو السائل مستحضرا لطلوع الشمس ولم يكن مستحضرا لمجيء زيد
كما دل عليه سؤاله ثم اذا قال غيره متى طلع الشمس فيقال حين جاء زيد لمن كان مستحضرا
لمجيء زيد دون طلوعها الذي سأل عنه ولذلك اي ولان الزمان متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم
اختلف الزمان بالنسبة الى الاقوام فيقدر كل واحد منهم المبهم بما هو معلوم عنده فيقول القارئ
لا آتيك الا قدر ان تقرأ ام الكتاب ويقول الحاج لبثت فلان عندي قدر ما يغزل كبة ويقول الصبي
قدر سلق البيض اذا عددت بلغاته ويقول التركي برشت اذا عددت شيئين هما اول ما تعلمه الصبيان
من الحساب ويقول التركي قعد فلان عندي بقدر ما يطبخ مرجلا اي قدرا من نحاس لحما وعلى هذا
كل من الاقوام بحسب ما هو مقدر معلوم عنده يقدر غيره ويرد عليه انه ان جعل الزمان
عبارة عن نفس ذلك المتجدد لزم ان يكون الزمان امرا موجودا لا موهوما كما هو مذهبهم
وايضا اذا كان ذلك المتجدد في نفسه وقتا ما اذا بقي مدة وهو واحد بعينه وجب ان
يكون مبدأ البقاء ومبدأ الابتداء وقتا واحدا بعينه وهو باطل قطعا وان جعل عبارة
عن الاقتران والمعية فلا شك ان كل متغيرين انما يقترنان في شيء وان كل متغير منهما في مرتبة
معا في ذلك الشيء الذي فيه المعية هو الوقت الذي يجمعهما ويمكن ان يجعل كل منهما دالا عليه
بل يمكن ان يدل عليه بغيرهما من الامور الواقعة فيه فليست المعية نفس ما يقع فيه
الحوادث بل هي عارضة لها مقيسة الى ما يقع فيه وكذلك القبلية والبعدية وذلك مما لا اشتباه

على متأمل فاصحاب هذا المذهب جعلوا اعلام الاوقات اوقاتا ولذلك يتعاكس التوقيت عندهم
واذا اعتبر ما هو وقت في الحقيقة امتنع التعاكس في التوقيت المقصد التاسع في
المكان اورده عقيب الزمان لمناسبته اياه في تعلقهما بالحركة ولكونه راجعا الى اقسام الكم المتصل
على بعض الاقوال ولم يثبت اولا وجوده ثم اشار الى حقيقته فقال وهو موجود ضرورة انه مشار اليه اشارة حسية
بهنا وهناك ويعرف انه ينتقل منه الجسم وينتقل اليه فاما باشارة الجسم يكون حاضرا ثم يغيب ويحضر جسم آخر وهو
ضروري انه مقدر له نصف وثلث فان مكان النصف نصف مكان الكل وكذا الحال في الثلث والربع وضرورة انه
متفاوت فيه زيادة ونقصان فان مكان الكبير يزيد على مكان الصغير ولا يتصور شيء منها اي من الامور
المذكورة للعدم المحض فان المعدوم في الخارج لا يقبل الاشارة الحسية ولا يتصور انتقال الجسم منه
واليه ولا يقبل التقدير بالنصف والتثليث ولا يتصف بالزيادة والنقصان ومن وجوه اربعة تنبيهات
على وجود المكان مع كونه ضروريا كما اشار اليه بلفظ الضرورة حيث قال ضرورة انه مشار اليه ولم يقل لانه
مشار اليه وسيصرح بذلك عن قريب ويشكل عليه اي على وجود المكان بانه لو وجد المكان فاما متحيز
فله مكان اذ لا معنى للمتحيز الا ذلك ويتسلسل الامكنة الى غير النهاية اذ لكل مكان مكان آخر على ذلك التقدير او حال في
المتحيز فاما الجسم اي فذلك المتحيز الذي حل فيه المكان هو الجسم الذي هو متمكن فيه فيكون المكان حينئذ في الجسم لا الجسم في المكان
ويلزم ايضا واضحا ان يتصف المكان بانتقاله اي بانتقال الجسم لوجوب انتقال الحال بانتقال محله فلا يتصور انتقال الجسم
من المكان واليه وفساده ظاهر واما جسم غيره اي غير الجسم المتمكن في ذلك المكان وهو ايضا باطل لا يحصل
الجسم المتمكن في مكانه اما بالمداخلة في الجسم الذي هو محل مكانه وذلك بان يكون حلوله في محله سريانيا فيلزم
تداخل الجسمين وهو باطل بالضرورة واما بالمماسة للجسم الذي حل فيه مكانه وذلك بان يكون حلوله فيه غير
سرياني فيكون المكان حينئذ عرضا قائما باطراف الجسم الآخر ولكل جسم مكان بالضرورة فيكون للجسم الآخر مكان
حال في جسم ثالث مماس للجسم الآخر وهكذا فيلزم التسلسل وعدم تناهي الاجسام وسنبطله فيما بعد
واما لا متحيز ولا حال فيه بل يكون جوهرا معقولا مجردا فلا اشارة حينئذ اليه اي الى المكان لان الجواهر المعقولة
لا تقبل الاشارة وانه باطل ضرورة لان المكان كما مر مشار اليه بهنا وهناك وايضا فلا يعقل حصول الجسم فيه اي
في المكان على ذلك التقدير لان المكان يجب ان يكون مطابقا للمتمكن فيه ومن المستحيل مطابقة الجوهر المعقول للجسم
واذا بطل هذه الاقسام المثلثة الجامعة للاحتمالات العقلية بطل وجود المكان مطلقا والجواب ان وجوده
ضروري معلوم لكل عاقل وما ذكرتم من الشبهة القادحة في وجوده تشكيك في البديهي الذي لا شك فيه وانه
سفسطة ومغالطة فلا يستحق الجواب لان بطلانه معلوم قطعا وان لم يكن وجه الخلل فيه متعينا كما في النقوض
الاجمالية وستعلم في جواب الشكوك الواردة على المذاهب في حقيقة المكان تحله اي حل ما ذكر من
الشبهة وتعين وجه فساده كان يقال مثلا نختار انه عرض حال في جسم آخر مستقر بأطرافه دون اعماقه وهو
السطح ولا يلزم تسلسل الاجسام ولا تناهيها لجواز انتهائها الى جسم لا مكان له بل له وضع كما ستعلم انه
اي المكان خارج عن المتمكن اي ليس جزءا له والا لانتقل المكان بانتقاله ضرورة امتناع انفكاك الكل الذي هو
المتمكن عن الجزء الذي هو المكان فلا يتصور انتقال الجسم عن مكانه وليس المكان ايضا حالا في المتمكن والا لانتقل
بانتقاله ايضا ولم يذكره لانه لم يقل به احد بخلاف الجزء فانه قال بعض قدماء الحكماء انه اي المكان
هو الهيولى فانه يعني المكان يقبل تعاقب الاجسام المتمكنة فيه ولا يخفى عليك ان حاصله هو ان يقال المكان
يقبل تعاقب الاجسام والهيولى ايضا يقبل تعاقب الاجسام اي الصور الجسمية فهو هو اي المقابل الاول

الذي هو المكان هو بمعنى القابل اشتباها على الهيولى وقد عرفت بطلانه بمعنى بطلان كون المكان هو الهيولى
بما مرّ من ان المكان ليس جزءا من المتمكن والا لما انتقل بانتقاله وقد عرفت انه اي الشأن لا ينتج الموجبتان في الشكل
الثاني وما ذكر من هذا القبيل كما ترى ولو اريد اصلاحه بان يقال المكان يتعاقب عليه الممكنات وكل
ما يتعاقب عليه اشياء متعددة فهو الهيولى كانت الكبرى ظاهر الكذب وهذا المذهب منسوب الى
افلاطون ولعله اطلق لفظ الهيولى عليه اي على المكان باشتراك اللفظ مع وجود المناسبة بين المكان والهيولى
في توارد الاشياء عليها والا فامتناع كون الهيولى التي هي جزء الجسم مكانا له مما لا يشتبه على عاقل
فضلا عمن كان مثله في فطانته وقال بعضهم انه الصورة الجسمية لان المكان هو المحدد اي المقدر للشيء
الحاوي له بالذات والصورة كذلك فان صورة الشيء محدده وحاوية له بالذات وبعد ابطاله وهو من
النمط الاول لانه استدلال بالشكل الثاني من موجبتين الا ان يراد عليه والمحدد الحاوي بالذات
لا يتعدد فيصح لان كان استدلال ح يرجع الى قولنا المكان محدد له بالذات وكل محدد له بالذات
هو الصورة لكن هذا الحكم المزيد غير مسلم والى هذا اشار بقوله وبعد اي بعد الحكم الذي زيد
بان الداخل المساوي بحمله قد يسر كان في لازم واحد هو ولا يلزم من ذلك صدق احدهما على الاخرى فضلا عن
اتحادهما فيكون الكبرى ح ممنوعة الصدق وهذا المذهب ايضا منسوب الى افلاطون فالوا لما ذهب الى
ان المكان هو الفضاء والبعد المجرد سماه تارة بالهيولى لما بين المناسبة واخرى بالصورة لان الكواكب الجسمانية
قابلة له بنفوذه فيها دون الكواكب المجردة فهو كالصورة للاجسام فعدا القولان ان حملا على هذا
الذي ذكرنا فمرجعهما الى ما سنا من مذهبه والا فلا اعتداد بهما لظهور بطلانهما واما الاشتباه في ان
المكان هو البعد او غيره فيتفرع ما يتكلم عليه فنقول ان الجسم منطبق على مكانه الحقيقي ليس زائدا عليه
ما تركه ليس ناقصا منه بحيث لا يبقى شيء من مكانه عنه والمكان محيط به اي هو بتمامه فالمكان ليس
شيء منه خارجا عنه ولهذا ينسب اليه بكله في ملاقيه كما ذكرنا وقد عرفت انه يجوز انتقاله عنه
ولا يستوعب ذلك المذكور من حال الجسم ومكانه بالقياس الى صاحبه الا بالملاقاة بينهما وتلك الملاقاة اما بالتمام بحيث
اذا فرض جزء من المتمكن انطبق بازائه جزء من المكان وبالعكس فيتطابقان بالكلية وتسمى الملاقاة على هذا الوجه
المداخلة فيكون المكان على هذا التقدير هو البعد الذي ينفذ فيه الجسم ويطبق البعد الحال فيه على ذلك
البعد في اعماقه واقطاره واما لا بالتمام بل بالاطراف فقط اي اطراف الجسم ملاقية لمكانه دون اعماقه وتسمى
الملاقاة على هذا الوجه المماسة فيكون المكان ح هو السطح الباطن للحاوي المماس للظاهر من المحوي فان
المكان اما البعد واما السطح الحاوي لا ثالث لهما فاذا بطل ح تعين الثاني والبعد اما موجود او مفروض
موهوم فهذه ثلاث احتمالات لا رابع لها وتوضيح ذلك بحيث لا مزيد عليه ان يقال لما كان الجسم بكليته
في مكانه بحيث لم يجز ان يكون المكان امرا غير منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلا بتمامه
فيما لا ينقسم ولا ان يكون امرا منقسما في جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة كونه محيطا بالجسم بكليته
فهو اما منقسم في جهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا عرضا لامتناع الجزء وما يكون ولا يجوز
ان يكون حالا في المتمكن لانه يزول عنه ويجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته
والا لم يكن كله فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي وعلى الثاني
يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق على الاخر سادا
فيه بكليته وذلك البعد الذي هو المكان اما ان يكون امرا موهوما يشغله الجسم ويملاه على سبيل التوهم كما هو

مذهب المتكلم واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون بعدا ماديا قائما بالجسم اذ يلزم من حصول الجسم
تداخل الاجسام فهو بعد مجرد فلا تزيد الاحتمالات على الثلاثة هذا ما عليه اهل العلم والتحقيق واما العامة فانهم
يطلقون لفظ المكان على ما يمنع الشيء عن النزول ويجعلون الارض مكانا للحيوان دون الهواء المحيط به حتى لو وضعت
الذرة على راس قبة مقدار درهم لم يجعلوا مكانها الا القدر الذي يمنعها من النزول الاحتمال الاول انه اي
المكان السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي وهو مذهب ارسطاطاليس و
عليه المتأخرون من الحكماء كابن سينا والفارابي واتباعهما والاول انه لم يكن المكان السطح لكان هو البعد لما
قررنا من انه لا يخرج عنهما وانه اي كونه بعدا مع انما البعد المفروض فلما مر من انه موجود بالوجوه الاربعة
الدالة على ذلك واما البعد الموجود فلوجهين الاول ان ذلك البعد اما ان يقبل لذاته الحركة الاينية او لا يقبلها والقسمان
باطلان اما الاول فلانه لو قبل البعد الحركة الاينية لنقل من مكان الى مكان اذ لا معنى للحركة الاينية الا الانتقال
من مكان الى اخر فله اي لذلك البعد الذي هو المكان مكان اخر هو بعد ايضا ويتقل الكلام اليه بانه يقبل
الحركة الاينية فله مكان ثالث ويتسلسل فيكون هناك ابعاد غير متناهية متداخلة بعضها في بعض وانه محال
بالضرورة وكيف لا يكون محالا وجميع تلك الامكنة من حيث هي جميع مكن انتقاله لانه اذا
امكن انتقال كل واحد منها امكن انتقال الكل من حيث هو كل ايضا الا ترى انه اذا خرج كل واحد عن
مكانه فقد خرج الكل فله اي للجميع مكان فذلك المكان داخل في تلك الامكنة لانه احدها وخارج عنه
لانه ظرف لها مغاير لها جميع من الشخص واما القسم الثاني فلان البعد اذا لم يقبل الحركة لذاته فالجسم ايضا
لا يقبلها لما فيه من البعد فان حركة الجسم مستلزمة لحركة البعد الحال فيه فامتناع حركة البعد مستلزم
لامتناع حركة الجسم واللازم وهو عدم قبول الجسم الحركة باطل بالمشاهدة الدالة على قبوله اياها فكذا الملزوم
وهو عدم قبول البعد للحركة باطل الوجه الثاني انه لو كان المكان هو البعد وللجسم بعد حال فيه فاذا حصل
في المكان نفذ بعد الجسم في البعد الذي هو المكان اذ لا يجوز ان يعدم البعدان معا حال كونه حاصلا فيه
والا كان المتمكن المعدوم بانعدام لازمه حاصلا في مكان معدوم ولا ان يعدم احدهما والا كان المتمكن
الموجود في مكان معدوم او بالعكس واذا كان البعدان موجودين بحيث نفذ احدهما في الاخر فيجتمع
في الجسم بعدان متداخلان وانه محال بالضرورة لان كل بعدين فهما لا محالة اكثر من واحد وتداخل
المقادير من حيث انها موصوفة بالعظم بديهي الاستحالة سواء كان ذلك موجبا للاتحاد ورفع التعدد
في نفس الامر او للاتحاد في الوضع وقبول الاشارة ولو جاز تداخل البعدين بحيث يصيران متحدين في الاشارة
الحسية لجاز تداخل العالم في حيز خردلة بان تنقطع قطعة قطعة على مقدار خردلة خردلة ثم تداخل كل
واحد منها وهو باطل بالبديهة وايضا فانه اي امتناع التداخل حكم ثبت للمتحيز بذاته وهو البعد
لانه ممتد بذاته في الجهات فلا بد له من حيز ومكان يشغله على انفراده دون المادة اذ لا مدخل لها في
اقتضاء الحيز وامتناع التداخل فلا يجوز تداخل البعدين مطلقا سواء كانا ماديين او مجردين او مختلفين وقد
فقد في بعض النسخ لفظه وايضا وعلى هذا يكون قوله فانه بيانا للشرطية اي لو جاز تداخل البعدين لجاز
تداخل العالم في حيز خردلة لان امتناع التداخل المعلوم في الاجسام حكم ثبت للمتحيز بالذات اذ يجب ان
يكون كل من المتحيزين بالذات منفردا بحيز على حدة والمتحيز بالذات هو البعد دون المادة اذ لا مقدار
لها في ذاتها فلا يكون متقضية للحيز ودون الصورة الجسمية لان الجسم اذا ورد تخلخل فيشغل مكانا كبيرا

ثم يتكاثف ويتخلخل مكانا صغيرا مع بقاء صورته الجسمية في الحالين وليست الصورة الجسمية في ذاتها مقتضية للحيز وعدم
اقتضاء سائر الصور والاعراض سوى الابعاد للحيز ظاهر فليس المقتضي للحيز وامتناع التداخل في الاجسام الا الابعاد فاذا
لم يمتنع تداخلها لم يمتنع تداخل الاجسام ايضا وايضا فانه اي تجويز التداخل بين الابعاد يرفع الامان عن الوثوق بالحسية
ويقدح في الوثوق بها فانه يجوز على تقدير جواز التداخل كون هذا الذراع الممتد المشخص ذراعين بل ذرعانا
كثيرة ويجوز على تقديره ايضا كون شخص واحد من الانسان شخصين بل اشخاصا متعددة . فيرتفع الوثوق عن امثال
هذه البديهيات وانه سفسطة ظاهرة فانه يلزم على تقدير تداخل البعدين اجتماع المثلين فان ذينك البعدين مثلان فقد
اجتمعا في مادة واحدة وقد ابطلناه فيما سبق والجواب عن الوجه الاول انا نختار ان البعد الذي هو المكان لا يقبل
الحركة الاينية قوله فلا يقبلها الجسم ايضا لما فيه من البعد قلنا هذا اللزوم ممنوع اذ البعد الذي في الجسم قائم بالمادة
حال فيها والبعد الذي فيه الجسم اعني المكان قائم بنفسه غير حال في المادة وانهما مختلفان بالحقيقة فلا
يلزم ح من عدم قبول احدهما الحركة عدم قبول الاخر اياها انما يلزم ذلك على تقدير التماثل في الحقيقة وما قيل في ابطال
كون المكان بعدا مجردا من ان البعد قد اقتضى من حيث هو هو على اولوية القيام بالمحل والحاجة اليه والا لاستغنى
في حد ذاته عنه اي عن المحل والقيام به اذ لا واسطة بين الحاجة وعدمها الذي هو الاستغناء فلا يحل البعد فيه اي في المحل
اصلا لان ما لا حاجة له في تقوم ذاته الى شيء لا يتصور حلوله فيه لكن البعد قد حل في محل كما في الاجسام فلا يكون
من حيث هو هو مستغنيا عن المحل بل محتاجا اليه لذاته ومقتضيا للقيام به وانه يقتضي ان يكون كل بعد
كذلك اي حالا في المحل قائما به لان مقتضى ذات الشيء لا يتخلف عنه فلا يمكن ح ان يكون بعد ما قائما بنفسه حتى يكون المكان خاليا
عنه وقوله بناء خبر للمبتدأ الذي هو قوله وما قيل يعني ان هذا الاستدلال على ابطال كون المكان بعدا موجودا
مجردا مبني كالوجه الاول على تماثل الابعاد المادية والمجردة وقد عرفت انه ممنوع والجواب عن الوجه الثاني انا
لا نسلم اجتماع البعدين في جسم على تقدير وجود بعد الجسم في البعد الذي هو المكان بل نقول بعد هو في الجسم لازمه وهو حال في مادته
وبعد فيه الجسم مفارقه ولم يحل في مادته بل هو قائم بنفسه فهناك بعدان مادي ومجرد قد نفذ ح في الاخر وتداخلا
وامتناع ذلك اي امتناع النفوذ والتداخل بين البعد المادي والبعد المجرد ممنوع ودعوى الضرورة فيه ممنوعة للتخالف
في الحقيقة كما عرفت مرتبا في لازميهما اعني جواز المفارقة وامتناعها وان اشتركا في كونهما بعدا انما الممتنع بالضرورة
نفوذ المادي في المادي وتداخلهما ومنه اي مما ذكرنا من حال نفوذ البعدين المتداخلين يعلم انه لا يلزم من جواز تداخلهما
جواز كون الذراع الواحد ذراعين ولا كون شخص واحد شخصين فانه اي الذراع عبارة عن البعد الحال في المادة و
التداخل في الابعاد المادية محال وان جاز ذلك بين المادي والمجرد ويعلم منه ايضا انه لا يلزم تجويز تداخل العالم في حيز
خردلة وان البعد المجرد ليس ... حتى يقتضي امتداد كالمادي بل المجرد هو الحيز نفسه وانه لا يلزم
اجتماع المثلين لان البعدين متخالفان في الحقيقة مع ان احدهما حال في المادة دون الاخر وبالجملة فالادلة المذكورة
على امتناع تداخل بعد الجسم والبعد الذي هو المكان فرع تماثل البعدين المادي والمجرد ولا نقول به ح اذ احدهما
قائم بغيره والاخر قائم بنفسه فكيف يتصور تساويهما في تمام الحقيقة فرع على كون المكان سطحا ما ثبت
اللازم من بطلان كونه بعدا كما يحققه ان اول المكان قد يكون سطحا واحدا كالطير في الهواء فان سطحا
واحدا قائما بالهواء محيط به او اكثر من سطح واحد كالحجر الموضوع على الارض فان اي مكانه ارض وهواء
سطح مركب من سطح الارض الذي تحته وسطح الهواء الذي فوقه الثاني من تلك الفروع انه قد يتحرك
السطوح كلها كالسمك في الماء الجاري فانه اذا كان في وسط الماء الجاري كان السطح المحيط به سواء فرض واحدا

او مركبا

او مركبا من متعدد متحركا بتبعيته حركة الماء ولما كانت حركة السطح الذي هو المكان بالعرض لا بالذات لم يلزم ان
يكون للمكان مكان آخر او يتحرك بعضها كالحجر الموضوع فيه اي في الماء الجاري فان مكانه مركب من سطح الارض الساكن
وسطح الماء المتحرك او لا يتحرك اصلا فيكون المكان ساكنا ومن ظ الثالث من تلك الفروع انه قد يتحرك الحاوي والمحوي
معا اما متوافقين في الجهة او متخالفين فيها كالطير يطير والريح تهب على الوفاق والخلاف ويتحرك الحاوي فقط
كالطير يقف والريح تهب او يتحرك المحوي وحده كالطير يطير والريح تقف وقد يقال اذا تحرك الطير انخرق
الهواء من قدامه والتأم من خلفه اذ لا يجوز الخلاء عند اصحاب السطح فيلزم تحرك الهواء من تحرك الطير فالاولى
ان يمثل بكرة تماس بحدبها مقعر كرة اخرى وبمقعرها محدب كرة ثالثة ويكون المتوسط متحركا وحدها فيكون مثالا
لكل واحد من حركتي الحاوي والمحوي وحده الاصفهاني اثبتنا انه اعني المكان بعد موجود ينفذ فيه الجسم وينطبق بعده
عليه ويسمى بعدا مفطورا لانه فطر عليه البديهة فانها شاهدة بان الماء مثلا انما حصل فيما بين حافات الاناء
من الفضاء الا ترى ان الناس كلهم حاكمون بذلك ولا يحتاجون فيه الى نظر دقيق ثم ان القائلين بان المكان هو البعد الموجود
المجرد فرقتان فرقة تجوز خلو هذا البعد عن الاجسام وهم اصحاب الخلاء وفرقة تمنعه وهو اي كون المكان
بعدا موجودا مذهب افلاطون كما هو المشهور انما قلنا انه اي البعد الذي هو المكان موجود لانه يتقدر اي يقبل
بخلاف القول بكون المكان هو الهيولى او الصورة فانه غير مشهور
التقدير بالنصف والثلث والربع وغير ذلك ويتفاوت بالزيادة والنقصان فان ما بين طرفي الطاس
اقل مما بين طرفي سور المدينة بالضرورة ولا شيء من المعدوم كذلك وفيه مناقشة لاحتمال ذلك التقدر والتفاوت
امر فرضي فان العقل يلاحظ وقوع شيء مما بين طرفي الطاس ويحكم بانه اقل من الواقع مما بين طرفي السور
فرضا ويقدر كل واحد من هذين الفرضين بالتنصيف والتثليث وغيرهما فلا يلزم ح وجود البعد
مما بين الحرافتين لانا نقول يعلم بالضرورة ان التفاوت بينهما حاصل مع قطع النظر عن ذلك العرض
وكذا الحال في قبول التقدير واما انه اي المكان هو البعد فلانه لو لم يكن البعد لكان هو السطح لما مر من انه لا
يخرج عنهما وهو اعني كون المكان هو السطح باطل لوجوه الاول ان لكل جسم مكانا بالضرورة فلو كان المكان هو
السطح لوجب ان يكون كل جسم محفوظا بجسم آخر او باجسام متعددة واياما كان فيؤدي كل جسم جسم آخر
فيلزم عدم تناهي الاجسام وسنبطله لا يقال لا نم لزوم لا تناهي الاجسام بل ينتهي الى جسم لا مكان له فان
المحدد للجهات المحيط بما سواه من الاجسام عندنا ليس له مكان بل وضع فقط فان حركته وضعية بمعنى تبدل
الاوضاع دون الامكنة لانا نقول كل جسم فهو متحيز مشار اليه بهنا وهناك ضرورة والحيز هو المكان وكذا
المشار اليه بهنا وهناك ليس الا المكان فكل جسم في مكان فوجب ان يكون المكان عبارة عن البعد
ليعم الاجسام كلها دون السطح لاستلزامه ان لا يكون الاجسام باسرها او ان لا يكون الجسم المحيط فاعدا .
من الاجسام في مكان والتالي باطل بالضرورة كما ذكرنا وبالاتفاق ايضا لان الحكماء لما اثبتوا الحيز الطبيعي
للاجسام قالوا نحن نعلم بالضرورة ان كل جسم لو خلي وطبعه لكان في حيز فقد اعترفوا بان كل جسم يجب ان
يكون في مكان وبنوا عليه اثبات المكان الطبيعي فيا بالهم نسوا ذلك وانكروه حين
الزموا به فالقائلون بان المحدد لا مكان له يناقضون لانفسهم فيما ادعوه سابقا بل نقول كيف لا يكون
للمحدد مكان وان الحركة الوضعية التي لا تقتضي تبدل المكان انما تعرض لمجموع المحدد من حيث هو مجموع
واما نصفاه والمتناظران بحسب ما يعرض لهما من كونهما فوق الارض او تحتها فلا شك انهما يستبدلان
المكان ولهما تنقله من مكان الى آخر وكذلك جميع اجزاء المحدد يستبدل امكنتها باكنة اخرى حال حركته
بالاستدارة ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها تنقله من مكان الى مكان لم يكن للمعنى

قوله فطر عليه البديهة وقيل لانه ينشق فيه الجسم ما بين البعد وهذا عند القائلين بجواز ... قابل للاشارة الحسية غير مفارقة للمادة ... الابعاد الجسمية الحالة فيها ... بين العالمين اعني الجوهر المجرد ... اشارة حسية والاجسام التي هي جواهر ... ثم هذا البعد (منفذ) باسرها المجرد ... وكل بعد ... فهو بعد ... منطبق ...

قوله لا يقال ذكر التقدر والتفاوت ... الزيادة ... من عوارض الموجود ... الطوفان ... يوما ويوم الطوفان ... اشارة اي ان الوضع ... الاشارة الحسية ... الاجسام العالية ... في المحدد وهو الوضع اي الحالة ... في الاشارة الحسية ... لم يكتف ... المنازعة ... يحيط به ...

قوله ان كل جسم لو خلي وطبعه ...

والشمس وسائر الكواكب ولا الملكا بها الذي ذكرت هي فيه نقله اصلا لانها لا تستبدل سطحا بسطح والعروض
تبطله الا ترى انها تارة فوق الارض وتارة تحتها فكيف لا يكون منتقلة من مكان الى اخر مع ثبوت
هذه الحالة لها واذا كان كل جزء من اجزاء المحدد في مكان ومستبدلا بسبب حركته الوضعية
مكانا باخر كان المحدد كله في مكان مركب من امكنة اجزائه فوجب ان يكون المكان هو البعد دون
السطح هذا وقد قيل ان الحيز عندهم ما به تمايز الاجسام في الاشارة الحسية وهو اعم من المكان
لتناوله الوضع الذي يمتاز به المحدد خرج عن ء في الاشارة فهو متحيز وليس في مكان ولا بعد في ان يكون الحالة
التي نحن في كل اشارة الحسية عن غير طبيعية له وان لم يكن شيء من اوضاعه ونسبه بالعكس الى ما تحته
امرا طبيعيا وايضا لهم ان يخصوا قولهم كل جسم فهو متحيز بالاجسام التي لها مكان فيخرج عنه ما لا
مكان له وان يقولوا ان المشار اليه ههنا وهناك قد يكون الحالة الممنوع في الاشارة الحسية وج هذه الماخذ
ايضا واما حدوث اجزاء المتحرك بالاستدارة فنقول ان كانت تلك الاجزاء مفروضة فلا نعرض لها
حركة خارجية قطعا وان كانت موجودة بالفعل كالكواكب المنفصلة عن اجرام الافلاك المركوزة فيها
فالمعلوم من حالها بالضرورة تبدل اوضاعها بالقياس الى الامور الثابتة تبعا للحركة الوضعية
الحاصلة للفلك واما انتقالها من مكان الى مكان فليس مما علم بالضرورة الثاني من الوجوه
الدالة على بطلان ان المكان هو السطح انه لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن
حين هو ساكن وسكون المتحرك حين هو متحرك واللازم بديهي البطلان واما بيان الملازمة فهو ان
الطير الواقف في الهواء اي الريح الهابة ساكن بالضرورة ويلزم من كون المكان هو السطح حركته في تلك
الحالة اذ ليس الحركة الاينية الا استبدال المكان بمكان اخر ولا شك انه اي الطير في تلك الحالة مستبدل للسطوح
المحيطة به المتواردة عليه فيكون متحركا حركة اينية باستبدال الامكنة وان الفرض متحرك لما عرفت ويلزم من كون المكان
هو السطح سكونه في حال حركته لانه غير مستبدل للسطح الذي هو مركوز فيه من فلكه وكذا الحال فيما نقل من بلد الى بلد
في صندوق وقد يجاب عنه اي عن الوجه الثاني بمنع الملازمة اي لا نسلم انه لو كان المكان هو السطح
لزم تحرك الساكن وسكون المتحرك وما ذكرتم في بيانها غير تام فان الحركة الاينية ليست استبدال
الامكنة كما ذكرتم بل هي تغير النسبة الى الامور الثابتة سواء تغيرت مع ذلك النسبة الى الامور
المتغيرة او لم يتغير كما في جسمين تحركا على وجه لا تتغير النسبة بينهما وهو اعني تغير النسبة الى الامور
الثابتة غير حاصل في الطير الواقف فلا يكون متحركا مع توارد السطوح عليه بل يكون ساكنا وحاصل
في الحجر وفيما نقل في الصندوق فيكونان متحركين مع عدم تبدل السطوح عليهما والجواب عن هذا
الجواب ان تغير النسبة الى الامور الثابتة معلل بالحركة اذ لولا تحرك الجسم فتغيرت نسبته الى الثابتات واذا
كان ذلك التغير معللا بالحركة فقد يقدم بعدمها اي يكون عدم التغير وهو ثبات النسبة معللا بعدم الحركة وهو
السكون واذا كان وجود التغير معللا بوجود الحركة وعدمه بعدمها لم يكن نفس الحركة واليه اشار بقوله لانه
جعلها اي التغير معلل بالحركة لانه جعله الحركة فيسقط المنع ويعلم كون الحركة استبدال الامكنة
وصحت الملازمة المذكورة وقد يقال ان كون الحركة عبارة عن تغير النسبة سند لمنع
الملازمة فلا يجديهم ابطاله الا اذا ثبت مساواته للمنع والحق في الجواب عن الوجه
الثاني ان الحركة الموجودة عندهم في الخارج حالة مستمرة للمتحرك من اول المسافة الى اخرها اي بانه له في كل حد
من حدودها الواقعة فيما بين المبدا والمنتهى ومن المعلوم ان هذه الحالة ليست عين استبدال الامكنة

بل هي التي تستتبع الوجه والتوسط ايضا واستبدال المكان من لوازمها اي من لوازم الحالة التي هي الحركة لا عينها فلا يتم
الدليل اذ ليس يلزم من وجود هذا اللازم في الطير الواقف وجود الملزوم فيه اعني الحركة لجواز ان يكون
اللازم اعم فان استبدال الامكنة اذا كان ناشئا من المتمكن فيها كان حركة واذا كان ناشئا من غيره
كما في الطير الواقف في الريح الهابة لم يكن حركة واما النقض فلا يجدي فيه هذا الجواب لان انتفاء اللازم
الذي هو الاستبدال يستلزم انتفاء الملزوم الذي هو الحركة ولو اكتفى بان استبدال المكان من لوازم الحركة
امكن اجراؤه فيه اذ ليس يلزم من وجود احد المتقارنين وجود الاخر ولا من عدمه عدمه الا اذا ثبت
بينهما لزوم وقد سبق منا ان المعلوم بالضرورة من حال الفلك تبدل اوضاعه تبعا للتحرك فله حركة وضعية لا كونه
متحركا حركة اينية ليجب انتقاله من مكان الى مكان الثالث من تلك الوجوه انه لو كان المكان
السطح لزم ان لا يكون المكان مساويا للمتمكن واللازم باطل لان المتمكن منطبق على المكان بتمامه فيجب ان
يكونا متساويين بيان الملازمة اي بيان اللزوم انا اذا اخذنا جسما كشمعة مثلا فجعلناه مدورا كان مكانه مثلا
ذراعا في ذراع فاذا جعلناه صفحة رقيقة جدا طولها عشرة اذرع وعرضها كذلك اي عشرة اذرع
ايضا كان مكانه في هذه الحالة اضعاف ذلك المكان الذي كان له في حالة التدوير فقد ازداد المكان
والمتمكن بحاله لم يزدد وقد يمنع بقاء المتمكن على حاله لانه قد اختلف مقداره بالفعل وان كان بالمادة
واحدة وايضا زق الماء المملوء منه اذا صب منه بعضه كان ذلك الزق مماسا للماء بجميع سطحه الداخل
كما كان مماسا له كذلك قبل الصب فقد نقص المتمكن الذي هو الماء والمكان اعني السطح الباطن من الزق
بحاله وقد يمنع بقاء المكان على حاله لانه اذا صب منه بعض الماء فقد نقص قربه من الانبساط وايضا
الجسم اذا حفرنا فيه حفرة عميقة فقد نقص الجسم الذي هو المتمكن وازداد مكانه وهو السطح الحاوي له
وهذا اشد استحالة من المذكورين قبله وقد يجاب بانه وان نقص حجمه لكن ازداد سطحه الظاهر المماس
لمكانه قالوا واذا قلنا ان المكان هو البعد لم يلزم شيء من هذه المحذورات الثلاثة واعلم ان الموجود في
نسخة الاصل وكثير من النسخ مكتوبا ك الجسم اذا حفرنا الى اخره فقد جعل هذا وجها رابعا من الوجوه الدالة
على استحالة كون المكان هو السطح والصواب انه من تتمة الوجه الثالث كما قررناه ومما يؤيد هذا المذهب
وهو كون المكان هو البعد انا نعلم بالضرورة ان المكان الذي خرج عنه الحجر المسكن في الهواء فملأه
الهواء لم يبطل والسطح الذي كان محيطا بذلك الحجر قد بطل بالكلية فدل على ان المكان هو البعد الذي لم يبطل
دون السطح الذي بطل وكذا نوقن ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه وقد صرح ابن سينا في اثبات
الجهة بانه اي مقصد بالحصول فيه موجود حال الحركة لتصور كونه مقصدا بالحصول فيه
الحركة ~~لتصور كونه مقصدا بالحصول فيه~~ فالمكان الذي يقصده الثقيل المطلق وهو الذي يقصد ان يطوف مركز
على مركز الارض كالحجر مثلا موجود حال ما عرض الحجر متحركا طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجودا
يحيط بهذا الثقيل وكذا ما يقصده الخفيف المطلق وهو الذي يقصد ان ينطبق محيطه ويلتصق بمحيط
المحدد الذي تنتهي اليه حركات العناصر اعني مقعر فلك القمر كقطعة من النار مثلا يجب ان يكون
موجودا حال ما عرض هذا الخفيف متحركا اليه طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجودا يحيط بهذا
الخفيف فدل على ان المكان هو البعد الموجود دون السطح المعدوم في حال حركتي الثقيل المطلق
والخفيف وايضا فمن المعلوم ان المتمكن مالئ للمكان منطبق عليه ولا يتصور ذلك اي كونه مالئا له الا
بان يكون في كل جزء من المكان جزء من المتمكن وبل وان يكون كل جزء من المتمكن ايضا في جزء من المكان

والسطح ليس كذلك فلو كان المكان هو السطح لم يكن لاجزاء الجسم المتمكن في مكانه مكان اصلا وايضا
يكون الجسم في مكان بجملته لا بسطحه فلو فرض ان المكان هو السطح كان الجسم فيه بسطحه دون جملته وقد
يدفعان بان معنى كونه مالئا انه لا يوجد شيء من مكانه الا وهو ملاق بسطحه الظاهر ومعنى كونه بجملته
في مكانه انه بتمامه في داخل المكان لا ان كل جزء من جملته ملاق لجزء من مكانه وربما ادعى في كون المكان هو
البعد الضرورة في انا اذا توهمنا خروج الماء من الاناء وعدم دخول الهواء او شيء اخر فيه كان بين
اطرافه عند ما كان فيه ماء او هواء لا ناعلم بالضرورة ان دخل شيء منهما في الاناء لا يرفع ذلك البعد
من البين بل ينطبق بعده عليه وقد اجاب عنه الامام الرازي بانه لا شك في انه يلزم مما فرضتم وجود البعد
الا ان هذا المفروض الذي هو الخلاء محال عندنا واللازم عن المحال جاز ان يكون محالا وايضا قالوا مقعر ومحدب
نسبة سطحيه الى الجسم المحيط والجسم المحاط كماس بمقعره لمحدبه والمحاط مماس بمحدبه لمقعره فكل واحد
من المحيط والمحاط مماس لاحد سطحيه بتمامه فلو كان المحيط لمقعره مكانا لذلك الجسم المتوسط لكان
المحاط بمحدبه مكانا له ايضا لان نسبتهما اليه على سواء فيلزم ان يكون له اي للجسم المتوسط مكانان احدهما
مقعر محيط والاخر محدب محاط والتسمية لا كلام فيه اي لا نقول يجب ان يسمى كل واحد منهما مكانا اذ يجوز
ان يسمى احدهما في العرف مكانا له دون الاخر انما الكلام في الحقيقة وانه لا فرق بين سطحي المحيط والمحاط في الحقيقة المكانية
فلو كان احدهما مكانا للجسم المتوسط لكان الاخر ايضا كذلك وقد يقال مقعر المحيط قد اشتمل على المتوسط
وامتلأ به بحيث لم يخرج عنه شيء منه ولم يبق شيء منه خاليا عنه فلذلك كان مكانا له بخلاف المحاط فانه ليس
كذلك فكيف يكون نسبتهما على سواء الاحتمال الثالث في المكان انه البعد المفروض وهو الخلاء وجعله
ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان وليس فيما بينهما ما يماسهما فيكون ما بينهما بعدا موهوما ممتدا في الجهات
صالحا لان يشغله جسم ثالث لكنه الان خال عن الشاغل وجوزه المتكلمون ومنعه الحكماء القائلون بان
المكان هو السطح واما القائلون بانه البعد الموجود فهم ايضا يمنعون الخلاء بالتفسير المذكور اعني
البعد المفروض فيما بين الاجسام لكنهم اختلفوا فمنهم من لم يجوز خلو البعد الموجود عن جسم يشاغل له
ومنهم من جوزه فهؤلاء المجوزون وافقوا المتكلمين في جواز المكان الخالي عن الشاغل وخالفوهم
في ان ذلك المكان بعد موهوم والحكماء كلهم متفقون على امتناع الخلاء بمعنى البعد الموهوم لما مر من
التقرير فان ما بين الجسمين اللذين لا يتماسان قابل للتقدير بالنصف وغيره ومتصف بالتساوي وضعفا
الى ما بين جسمين اخرين لا يتماسان كما عرفته ولا شيء من المعدوم كذلك فما بين الجسمين المذكورين امر موجود اما جسم كما هو راي
القائل بالسطح واما مجرد كما هو راي القائل به وهذا الخلاف انما هو في الخلاء داخل العالم بناء على كونه معدوما قطعا
وان بعد من يبقى وجوده في الخارج اولا واما الخلاء خارج العالم فمتفق عليه اذ لا تقدر هناك بحسب نفس الامر
فالنزاع فيما وراء العالم انما هو في التسمية بالبعد فانه عند الحكماء عدم محض ونفي صرف يثبته الوهم ويعده من عند
نفسه ولا عبرة بعده الذي لا يطابق نفس الامر فحقه ان لا يسمى بعدا ولا خلاء ايضا وعند المتكلمين هو بعد
موهوم كالمفروض فيما بين الاجسام على رايهم لهم في اثبات جواز الخلاء بمعنى المكان الخالي عن الشاغل وجهان الاول انه
لا يمتنع وجود صفحة ملساء والا لزم اما عدم اتصال الاجزاء او ذهابها الى غير النهاية بيان ذلك ان الصفحة
الملساء هي ما يكون اجزاؤها المفروضة متساوية في الوضع ومتصلة بحيث لا يكون بين تلك الاجزاء فرج سواء
كانت بافق وسمي مسامتا او عمودي وسمي زوايا فاذا فرضنا صفحة يتساوى وضع اجزائها فان كانت ملساء
فذاك والا فعدم ملاستها اما لعدم الاتصال بين الاجزاء في الحقيقة وهو باطل فان صحة الجسم وان جاز ان

يكون

يكون فيها مسام بافق الا انه لابد ان يكون بين كل منفذين او بين منفذين مقط من منافذها سطح متصل هو كاف
لما نحن بصدده والا كانت الصفحة عبارة عن اجزاء متفرقة متفاصلة في الحقيقة وانه باطل بالبديهة واما
لوجود الزوايا بين اجزائها بها ينقطع فيها اجزاء اخرى فان سد الزوايا حصل المطلوب والا صارت اصغر وكانت
ينقطع فيها اجزاء اخرى فاما ان ينتهي او يتسلسل الزوايا في الانقسام بالفعل الى غير النهاية والتالي باطل فيلزم الاول
وصارت الصفحة ملساء قال الامام الرازي في الاربعين عدم الاستواء في السطح اما بسبب اختلاف اجزائه
في الارتفاع والانخفاض او بسبب حصول المسام فيه اما الاول فلابد ان يكون بسبب سطوح صغار يتصل
بعضها ببعض لا على الاستقامة بل على الزاوية ولابد من الانتهاء الى سطوح صغار مستوية والا لذهب الزوايا
الى غير النهاية وهو محال واما حصول المسام في اجزاء السطح فانه وان جاز الا انه لابد ان يحصل بين كل منفذين
سطح متصل والا لزم كون السطح مركبا من نقط متفرقة وذلك محال فوجب القول بسطوح مستوية ولا يمتنع مماستها
لمثلها والا لم يكن التماس الا بالاجزاء لا يتجزى معنى اذا طبقنا صفحة ملساء على مثلها وجب ان يتماسا بتمامهما او
ان يماس شيء منقسم في جهتين من احدهما شيئا من الاخرى والا لم يكن التماس اي بين اجزائهما الا باجزاء لا
تتجزى اصلا وانتم تقولون به اي بتماس الاجزاء التي لا تتجزى لاستحالتها عندكم واذا ثبت جواز التماس بينهما
اما بالتمام او ببعض الذي هو ايضا صفحة ملساء فنقول ولا يمتنع ارتفاع احدهما عن الاخرى دفعة بان يرتفع
جميع جوانبهما معا اذ لو ارتفع بعض احدهما دون البعض لزم الانفكاك بين اجزاء الصفحة العليا فانه
اذا ارتفع بعض اجزائها عن السفلى ولم يرتفع عنها الجزء المتصل بذلك المرتفع انفك احدهما عن الاخر
بالضرورة على قياس ما ذكروه في نفي الجزء من تفكك الرحى وهكذا نقول في سائر الاجزاء فيجب ارتفاعها
باسرها معا بلا تخلف بل دفعة واحدة وايضا فاي جزء من اجزاء الصفحة العليا ارتفع عن السفلى
دفعة واحدة لو لم يكن صفحة منقسمة في جهتين كان ذلك الجزء المرتفع جزءا لا يتجزى او ما في حكمه وهو محال عندكم
فقد ثبت امكان ارتفاعها عنها دفعة واحدة فاذا فرضنا ارتفاعها عنها كذلك وقع الخلاء فيما بين الصفحتين
ضرورة انه لم يكن فيما بينهما جسم اخر واللازم تداخل الاجسام وان الهواء او جسما غيره انما يصل اليه من
الاطراف ويمر بالاجزاء بالتدريج ويصل بالاخرة الى الوسط فعند كونه على الاطراف يكون الوسط خاليا عن
الشاغل وهو المطلوب وهذا الوجه الزامي مبني على ما هو مسلم عند الخصم لا برهاني مركب مما هو حق بحسب نفس
الامر فان عند المتكلم لا يجب انتقال الهواء اليه اي الى الوسط من الاطراف بل قد يخلقه الله تعالى فيه دفعة
فلا يلزم خلوه عن الشاغل اصلا وايضا يجوز عنده ان يكون الصفحة اجزاء لا تتجزى بينها مسام صغيرة مملوءة
بالهواء فيصعد الى الوسط ذلك الهواء ويشغله بل لا يكون هناك شيء منقسم هو منطبق على مثله حتى يلزم خلو بل
المنطبق اجزاء لا تتجزى متفاصلة على مثلها فاذا ارتفع واحد منها عن نظيره اتصل به الهواء الذي ورد في المسام
الضيقة جدا وانت تعلم انه اذا كان المقصود بهذا الوجه الزام الحكماء فلا حاجة الى ذلك التطويل في اثبات
الصفحة الملساء فانهم معترفون بجوازها بل بوجودها ايضا ولا يتم بهذا الالزام عليهم لانا نمنع جواز
الارتفاع دفعة اي في آن والحكم بمنعه بل يحكم باستحالته فان الارتفاع حركة وكل حركة عندهم في زمان اذ لابد
ان يكون الحركة على مسافة منقسمة وقطع بعضها مقدم على قطع جميعها فلا يتصور وقوع الحركة في آن بل في
زمان وانه اي الزمان منقسم الى غير النهاية اي لا ينتهي في الانقسام الى حد يقف عنده ففي زمان ارتفاعها يسلك
الهواء من طرفيها الى الوسط فلا يلزم خلو لا يقال اذا رفعنا الصفحة حصل اللاتماسة التي هي آنية عندهم
ويلزم الخلو لان الحركة تدريجية فنمنع الالزام لانا نقول اللاتماسة وان كانت آنية كالتماسة الا انها تحصل

الا بعد الحركة كما ان المماسة حصلت في آن بعد الحركة وابتداء الحركة الموجبة للاماسة آن يوجد فيه المماسة
فلا يوجد اللاماسة الا في آن اخر ولا بد ان يكون بين الانين زمان ففي ذلك الزمان يتحرك الجسم من الطرف الى
الوسط فلا الزام الثاني من الوجهين الدالين على جواز الخلاء انه لولا وجود الخلاء بين الاجسام لتصادمت
اجسام العالم باسرها وتحركت بحركة بقة مثلا وان كانت تلك الحركة قليلة جدا واللازم باطل بالضرورة بيان الشرطية
ان الجسم المتحرك كالبقة ينتقل من مكانه بحركته الى مكان اخر والفرض انه اي ذلك المكان الاخر مملو بجسم اخر اذ المفروض
ان لا خلاء بين الاجسام وحواشي ذلك الجسم الاخر فينتقل من مكانه البتة اذ لا يتداخل جسمان فيكون
ولا ينتقل الجسم الاخر الى مكان الجسم الاول لان انتقاله اليه مشروط بانتقال الاول عنه لئلا يلزم تداخلهما وانتقاله
عنه اي انتقال الاول عن مكانه مشروط بانتقال هذا الجسم الاخر عن مكانه اليه اي الى مكان الاول ليخلو مكانه عنه
فيمكن انتقاله الاول اليه فيدور لان كل واحد من الانتقالين مشروط بالاخر وموقوف عليه فيتوالى الجسم الاخر
اذن ينتقل الى مكان جسم اخر مغاير للاولين والكلام فيه اي في هذا الجسم الثالث كما في الاول السابق عليه و
هو الجسم الثاني اذ لا بد ان ينتقل الثالث عن مكانه حتى يتصور انتقال الثاني اليه ولا يجوز ان ينتقل الثالث الى مكان الثاني
ولا الى مكان الاول لاستلزامه الدور كما عرفت بل الى مكان جسم رابع فينتقل الكلام اليه وهلم جرا فيتحرك اجسام
العالم كلها وهذا الوجه الثاني ايضا اي كالوجه الاول الزامي مبني على قواعد الحكماء فان عند المتكلم يجوز ان يكون
العالم مملوا وينعدم الجسم الذي قدامه اي قدام الجسم المتحرك حال انتقاله بحركته الى مكانه فيملأ المتحرك و
يحدث جسم اخر في مكانه اي مكان المتحرك ليملأ مكانه فلا يلزم الخلاء ولا تصادم الاجسام ولا يتم هذا الالزام على الحكماء
الا بابطال التخلخل والتكاثف والا جاز ان يتخلخل ما خلفه اي يزيد مقدار ما خلف المتحرك من الاجسام فيملأ مكانه
بمقداره الزائد من غير ان ينتقل ما خلفه عن مكانه ويتكاثف ما قدامه اي ينتقص مقدار ما قدامه من الاجسام فيخلي
له مكانا من غير ان ينتقل عن مكانه وبهذا القدر يندفع الالزام الا انه زاد في البيان فقال الى غاية ما يطيع خلفه
او ما قدامه لذلك التخلخل او التكاثف بحسب قوة الحركة وضعفها وتوضيحه ان المتحرك في الهواء يدفع الهواء
الذي قدامه ويدفع ذلك الهواء هواء اخر وهكذا لكن هذا الدفع يتفاوت ويضعف الى ان ينتهي الى هواء لا ينقاد
للدفع لضعف الدافع فهذا الدافع المتوسط بين ما دفعه وبين ما لم يندفع به يضطر الى قبول حجم اصغر مما كان
وكذا ما خلف هذا المتحرك من الهواء ينجذب اليه ما يقرب منه وينجذب الى هذا المنجذب ما يليه وهكذا ويضعف
الانجذاب حتى ينتهي الى ما لا ينجذب فيضطر المتوسط الى قبول حجم اكبر ولا شك ان الدفع والانجذاب المذكورين
يتفاوتان بحسب قوة الحركة وضعفها فاذا كانت الحركة قوية امتدا في مسافة كبيرة وان كانت ضعيفة كانا في مسافة
قليلة فان قيل التخلخل والتكاثف في الاجسام انما يكونان لكثرة الخلاء وقلته فيما بين اجزاء الجسم فيكون
مقداره مع كثرة الخلاء فيما بينها كبيرا ومع قلته صغيرا فهما يستلزمان وقوع الخلاء الذي هو المطلوب
قلنا ممنوع كونهما لما ذكرتم بل هما لان الهيولى امر قابل للمقدار الصغير والكبير اذ لا مقدار لها في حد نفسها و
نسبتها الى المقادير الصغير والكبير على سواء فتخلع مقدارا وتلبس مقدارا اخر اصغر او اكبر وسيأتي
ذلك فيما بعد ويمكن ايضا الجواب عن هذا الالزام بمنع بطلان الدور المذكور فيه فانه
دور معية لا دور توقف وتقدم فان انتقال الجسم عن المكان وانتقال
الاخر اليه يقع كلاهما بحسب الزمان كاجزاء الحلقة التي تدور على نفسها وليس
يلزم من ذلك ان يكون كل منهما علة للاخر حتى يلزم دور التقدم بل يجوز ان لا يكون شيء منهما
علة لصاحبه فلا يكون هناك تقدم اصلا او يكون احدهما فقط علة للاخر فيكونان ح تحركت

اصبع

الاصبع والخاتم في ان التقدم من احد الجانبين وبالجملة فان اراد المستدل الملزم بالتوقف امتناع الانفكاك
فهو مما ليس التوقف بهذا المعنى فيكون من الجانبين وليس بمحال كما في مقدور كل من انتقال الجسم عن مكانه
وانتقال الاخر اليه متوقفا على الاخر اي يمتنع الانفكاك عنه وان اراد بالتوقف امتناع الانفكاك بعينه
التقدم منعنا هيهنا اي منعنا ان التوقف بهذا المعنى ثابت بين الانتقالين بل لا توقف اصلا والتوقف من
جانب واحد فقط كما نبهنا عليه وقد اجيب عن هذا الالزام ايضا بانه لو صح لامتنع حركة السمكة في الماء اذ
لا يعقل ثبوت خلاء في الماء لانه سيال بالطبع يسيل الى المواضع الخالية واذ لا خلاء هناك فاذا تحرك
سمكة في قعر البحر لزم تموجه بكليته لما ذكرتم بعينه فان التزمتم هذا التزمنا تدافع اجسام العالم وتصادمها
بحركة بقة واحدة وهو مردود اذ يجوز عندنا ان يتسع الفاعل المختار يسيلان الماء الى الامكنة الخالية
واعلم ان ما تمسك به المتكلمون من الوجهين على تقدير صحته انما دل على ثبوت المكان الخالي واما كونه هذا الامر هو ما
كما هو مذهبهم فيحتاج الى ابطال البعد المجرد الموجود احتج الحكماء على امتناع المكان الخالي عن الشاغل سواء
كان بعدا مفروضا او موجودا بوجوه ثلثة الاول لو وجد الخلاء فلنفرض حركة ما ارادية او قسرية او طبيعية في
مسافة خالية فهي في زمان لان كل حركة انما هي على مسافة منقسمة فيقطع بعضها متقدم على قطع كلها فلا يتصور
وقوعها في آن بل في زمان ولتكن تلك الزمان ساعة ولنفرض حركة اخرى مثلها اي مساوية للاولى
في القوة الحركة والجسم المتحرك ومقدار المسافة في ملأ غليظ القوام كالماء فتكون هذه الحركة الثانية في
زمان اكثر من زمان الحركة الاولى ضرورة وجود المعاوق الذي يقتضي بطؤ الحركة المستلزم لطول الزمان
ولتكن الحركة الثانية في عشر ساعات مثلا ونفرض حركة ثالثة مثلها اي مثل الاولى ايضا في الحركة والمتحرك ومقدار
المسافة في ملأ اخر رقيق كالهواء قوامه عشر قوام الملأ الاول فتكون هذه الحركة الثالثة في ساعة ايضا
كالحركة الاولى لان تفاوت الزمان في الحركات انما هو بحسب تفاوت المعاوق فكلما كان المعاوق
اكثر كانت الحركة ابطأ والزمان اطول وكلما كان اقل كانت الحركة اسرع والزمان انقص ونعني بالمعاوق
القوام يعني قوام الجسم المالئ للمسافة الذي يخرقه المتحرك فان كان المعاوق عشرا من معاوق اخر كالملأ
الثاني بالقياس الى الملأ الاول لكان الزمان الواقع بازاء المعاوق الاقل عشرا ايضا من زمان المعاوق الاكثر
كما في مثالنا هذا واذا ثبت هذه المقدمات لزم ان يكون الحركة في الخلاء مع انه لا معاوق عن الحركة
في تلك المسافة والحركة في الملأ الرقيق وهو معاوق عن الحركة فيه لاحتياج المتحرك الى خرقه ودفعه
كلتاهما في ساعة كما ذكرناه فيكون وجود المعاوق وعدمه سواء حيث لم يتفاوت بهما حال الحركة في
السرعة والبطؤ والاختلاف الزمان بهما فهذا خلف لان البديهة تشهد بان الحركة مع المعاوق وان
كانت قليلة تكون ابطأ واكثر زمانا من الحركة التي لا يساوقها معها اصلا والجواب عن هذا الوجه
بما ذكره ابو البركات انه مبني على مقدمة واحدة وهي ان تفاوت زمان الحركتين الاخريين
انما هو بحسب تفاوت المعاوق فقط انما يصح لو لم يكن للحركة لذاتها من حيث هي هي نعني زمانا واقعا
بازائها كلها بعضه لان الحركة من حيث هي لا يتحقق الا على مسافة منقسمة يكون قطع بعضها الاول
متقدما على قطع النصف الاخر فلا يتصور وجود الحركة من حيث هي الا في زمان فذلك الزمان
الذي يقتضيه ماهيتها يكون محفوظا في جميع الحركات وما زاد عليه يكون بحسب
المعاوق وح لا يتم تلك المقدمة التي هي عليها الدليل واليه اشار بقوله والا اي
وان لم يكن للحركة عن مقتضيه لذاتها زمانا بل كان سعة لم كان الزائد على ذلك القدر الذي

ان يكون

حتى يجب ان يكون كان المعاوق عشرا كان الزمان ايضا عشرا وذلك انما يكون اذا كان تفاوت الزمان بحسب تفاوت المعاوق

دون انتقال الاول
الاجسام

تقتضيه ماهية الحركة من الزمان هو الواقع بازاء المعاوق لا جميع الزمان فيكون تفاوت ذلك القدر الزائد بحسب تفاوت
المعاوق فقط في المثال المذكور لا اصل الحركة اي لا زمان اصلها فانه لا يتفاوت بتفاوت المعاوق فقط بل هو محفوظ في
الحركات كلها لان مقتضى ذات الشيء لا يختلف ولا يتخلف ففي المثال المفروض هو الحركة في الملاء الغليظ تكون ساعة لاصل
الحركة لا تعلق لها بالمعاوق اصلا كما في الحركة الواقعة في الخلاء فان ساعتها بازاء الحركة دون المعاوق وتسع ساعات
بازاء المعاوق الذي هو الملاء الغليظ فهذه التسع تتفاوت بحسب تفاوت المعاوق ويكون حصة القوام
الرقيق من التسع عشراتها وهو عشر تسع ساعات وهي اي عشر تسع ساعات تسعة اعشار ساعة
واحدة فمجموع تسعة الاعشار التي تقتضيه الحركة لذاتها وهي ساعة فيكون حركة في الملاء الرقيق في ساعة و
تسعة اعشار لا ملا يلزم المساواة بين وجود المعاوق وعدمه ومن المتاخرين من اشتغل ببيان ان الحركة لا تقتضي
زمانا لذاتها والا لكانت الحركة الواقعة في ذلك الزمان اسرع الحركات اذ لا يمكن وقوع حركة في اقل من ذلك الزمان
ولا يتصور كون تلك الحركة ولا كون حركة ما من الحركات اسرع الحركات لانها واقعة في زمان والزمان منقسم الى
غير النهاية فيكون له اي لذلك الزمان نصف فيه تلك الحركة نصف ولو فرض وقوعها فيه اي في ذلك النصف كانت الحركة
الواقعة في النصف اسرع منها اي من الواقعة في الجميع بالضرورة اذا اتحدتا في المسافة فلا تكون تلك الحركة اسرع
الحركات فظهر ان ماهية الحركة لا تقتضي قدرا من الزمان بل الزمان كله بازاء المعاوق فيتساوى بتساويه ويتفاوت بتفاوته
وهذا الجواب الذي هو محصل ما ذكره الفاضل الطوسي انما يتم لو تمت وقوع الحركة في جزء من ذلك الزمان الذي
فرضنا انه يقتضيه ماهية الحركة ممكن بحسب نفس الامر واني له بيان امكان وقوعها فيه الا بحسب التوهم اذ يصح
ان يتوهم وقوع الحركة في ذلك الجزء واما بحسب نفس الامر فكلا لجواز ان يكون الزمان الذي يقتضيه الحركة قابلا للقسمة
القسمة بالفعل بل بالتوهم فكيف يقع الحركة المجتمعة في جزء وهمي من الزمان ونحن نقول الزمان عندهم متصل واحد
لا انقسام فيه بالفعل وانما ينقسم بالعرض الى اجزاء وهمية انقساما لا يقف عند حد وكذلك الحركة متصلة
ما انطبقا فيها على المسافة والزمان ولا تنقسم الا الى اجزاء هي حركات كما ان المسافة لا تنقسم الا الى اجزاء منقسمة
كل واحد منها مسافة وهذه احكام لازمة من نفي الجزء الذي لا يتجزى عند مثبته لزمكم ان يكون زمان اية حركة
فرضت من الحركات اذا جزئ على اي وجه اريد كان لكل جزء منه زمانا وكان ظرفا لجزء من اجزاء تلك الحركة
وذلك الجزء ايضا حركة واقعة في جزء من اجزاء المسافة وهو بنفسه ايضا مسافة فظهر من ذلك ان ماهية
الحركة من حيث هي صالحة لان تقع في اي جزء كان من الاجزاء المفروضة للزمان والمسافة ولا تقتضي الحركة
لذاتها قدرا معينا من الزمان ولا من المسافة بل تقتضي مطلق الزمان والمسافة الموجودة في كل جزء من
اجزائها فلا حاجة بنا الى دعوى ان اقتضاء الحركة لذاتها زمانا يستلزم اسرع الحركات حتى يحتاج
في ابطال اللازم الى بيان وقوع الحركة في نصف زمان الاسرع مع اتحاد المسافة وان لم
يسلم نفي الجزء كان هو الجواب في الحقيقة وايضا فان الكلام من المعترض انما هو في تلك الحركة
المخصوصة لا في مطلق الحركة اي يرد اعتراضه بان ماهية الحركة من حيث هي تقتضي زمانا
من يدفع بانه باطل اما لا يستلزم وجود اسرع الحركات او لان ماهية الحركة موجودة في ضمن اي
جزء من الحركة توجد في اي جزء كان من اجزاء الزمان على ما قررناه بل
بان الحركة المخصوصة التي توجد في مسافة مخصوصة تقتضي بذاتها اذ هي باعتبار القوة
المحركة والجسم المتحرك والمسافة المعينة تقتضي قدرا من الزمان لا يزيد عليه الفعل كما يدل لك
مع قطع النظر عن معاوقة المخروق ثم ان الزمان يزداد بسبب المعاوقة فيكون بعض

سر الزمان

من الزمان بازاء المعاوق وبعض منه بازاء الحركة لاجل الامور المذكورة وهو زمان الخلاء فما يكون
بازاء المعاوق يتفاوت على حسب تفاوته وما يكون بازاء تلك الامور يتفاوت بحسب تفاوتها لا بحسب
تفاوت المعاوق ولما فرض تساوي تلك الامور في الحركات المفروضة فما يحصل بصددها لم يتساو زمانها
فيها بل يتفاوت ما كان بازاء المعاوق فقط فلا يلزم محذور كالحقيقة وهذا جواب عن الوجه
الاول ايضا فانه مبني على امكان عدم تكون نسبة معاوقة الى معاوقة الملاء المفروض اولا كنسبة
زمان الخلاء الى زمان الملاء وهو ممنوع لجواز ان ينتهي الضعف بحيث يتساوى وجوده وعدمه بالنسبة
الى القوة المحركة فلا يختلف الحركة بسببه التام من وجوه امتناع الخلاء الجسم لو حصل في الخلاء
سواء كان بعدا موهوما او موجودا كان اختصاصه بحيز دون اخر ترجيحا بلا مرجح لتشابه
اجزائه فان البعد المفروض لا يتصور فيه اختلاف وكذا الحال في البعد الموجود المجرد اذ اختلاف
الامثال انما يكون بالمادة فاذا فرض حصول جسم في حيز منه كان ساكنا فيه لزم اختصاصه به من غير
مرجح واذا كان متحركا عنه لزم تركه لحيز وطلبه لاخر مع تساويهما وذلك ايضا نوع اختصاص له
بالحيز الاخر ترجيح بلا مرجح والجواب ان كل العالم لا اختصاص له بحيز دون حيز فانه لا اجزاء
لها اذ الخلاء الذي هو المكان انما هو بقدر العالم فيملأه فلا اختصاص له بحيز دون حيز اخر فلا ترجيح
فان قيل ليس كلامنا في مجموع العالم وحده حتى يجاب بما ذكرتم بل الكلام في كل جزء من اجزاء العالم
وما يحصل فيه ذلك الجزء من الامكنة الخلائية قلنا لعل الاختصاص الحاصل لاجزاء العالم باحيازها
المعينة انما يكون لتلاؤم الاجسام وتنافرها فان الارض لثقلها تقتضي الحصول في الوسط الذي
هو ابعد الاحياز عن الفلك وان سلم ان الامتناع مبني على الخلاء بمعنى المكان الخالي عن الشاغل لا اي اذ
البعد المفروض والموجود لا يصلح ان يكون مكانا واذا كان العالم مالئا للاحياز كلها فلا خلاء بهذا
المعنى وايضا ملأ العالم لكل الاحياز انما يتصور اذا كان المكان بعدا موجودا مجردا مساويا للمقدار
العالم فان البعد المفروض لا يمكن ان يوصف بمساواته اياه حتى يملأه وهذا تسير لتسميم هذا
الوجه على امتناع ان يكون المكان بعدا مجردا الا يستلزم ان لا يسكن جسم في حيز ولا يتحرك عنه
ايضا كما عرفه صاحب ما ذكره من كون ذلك البعد مساويا للعالم وكون اختصاص اجزائه باحيازها
لما بين الاجسام من الملائمة والمنافرة الثالث من تلك الوجوه انه اذا رمي حجر الى فوق فلولا معاوقة
الملاء لذلك الحجر عن الحركة لوصل الى السماء وذلك لان صعوده اليها انما هو بقوة فيه استفادها
من القاسر فتلك القوة ما دامت باقية يكون الحجر متحركا نحو الفوق وهي اعني تلك القوة لا تعدم بذاتها
بل بمصادمات الملاء الذي هي في المسافة واذا كانت المسافة خالية لم تعدم القوة حتى يصل الى السماء
وهو باطل بالمشاهدة والجواب انه اي ما ذكرتم من الدليل على عدم صحة انما هي كون ما بين السماء
والارض كله خلاء اذ حينئذ لم يكن هناك معاوقة مانعة للحجر من الوصول الى السماء ولا ينفي وجود الخلاء مطلقا لجواز
ان يكون الغالب في هذه المسافة الهواء الذي هو ملاء معاوق يوجب ضعف الميل القسري حتى يبطل
ويكون مع ذلك فيما بينها خلاء كثيرة في سحب المص وفيما بينها اي بين المسافة وهكذا الى ان
ايضا بان يعدم القوة القسرية من الطبيعة المغلوبة في ابتداء الحال ثم يتقوى شيئا فشيئا حتى يعود غالبة
هذا على رايهم واما عندنا فالكل مستند الى الفاعل المختار وربما احتج الحكماء على امتناع الخلاء
بعلامات حسية الاولى الشراقات جمع شراقة وهي الآنية الضيقة الراس في اسفلها ثقبة ضيقة

وسمي بالفارسية آب دزد فانه اذا ملئت تلك الانبوبة ماء وفتح المدخل خرج الماء من الثقبة الصغيرة واذا
سد المدخل وقف الماء عن الخروج والنزول وليس ذلك الوقوف من الماء مع ان طبعه يقتضي نزوله الا انه
لو خرج الماء مع كون المدخل مسدودا لزم الخلاء واما اذا كان المدخل مفتوحا فلا يلزم خلاء اذ بمقدار ما
يخرج من الماء يدخل فيه الهواء واما اعتبر صور راس الانبوبة بحيث لا يدخل فيه الهواء اصلا و
اعتبر ضيق الثقبة في اسفلها لانها اذا كانت واسعة نزل الماء من جانب منها ودخل الهواء في جانب آخر
الثالثة الزراقات جمع زراقة وهي انبوبة معمولة من نحاس يجعل احد شطريها دقيقا ويجعل ثقبه ضيقا جدا
ويجعل شطرها الاخر غليظا ويجعل ثقبه واسعا ويسوى خشب طويل بحيث يكون غلظه مثل التجويف
الواسع فانه اذا ملئت تلك الانبوبة ماء ووضع الخشبة على مدخلها بحيث تسده لم يخرج الماء من الطرف
الاخر ثم انه بقدر ما يدخل الخشب فيها يخرج الماء من التجويف الضيق خروجا بقوة ويقطع مسافة
ولو وجد في داخل تلك الانبوبة خلاء لكان الماء ينتقل اليه بقدر ما يكون ثقل الماء الى ذلك الخلاء بقدر
ما يدخل الخشب فيها فلا يخرج عنها وهو خلاف شهادة الحس وايضا اذا وصل الخشبة من داخل الى
الثقبة الضيقة ووضع على الماء ثم يجذب الخشبة ارتفع الماء في الانبوبة لامتناع الخلاء الرابعة
ارتفاع اللحم في المحجمة بالمص فانا نشاهد ان المحجمة اذا وضعت على اللحم من اعضاء الانسان ثم مص فانه
يرتفع اللحم في داخل المحجمة وما ذلك الا ان الانسان بمصه يجذب ما فيها من الهواء ويخرج منها اي من المحجمة بسبب ذلك
الهواء الممصوص المخرج منها ما يملؤها من اللحم فصار اي استيعابا قريبا من دفع الخلاء ووجوب
تلازم سطوح الاجسام واذا الفينا المحجمة على الحديد بحيث لا يكون بينهما منفذ يدخل فيه الهواء ثم
مصصناها لم يرتفع الحديد لان الهواء لا يخرج منها بعضه وينبسط الباقي فيملؤها واذا وضعنا المحجمة على
على السندان وصفا لا يبقى منفذ ثم مصصناها مصا قويا ودفعت المحجمة فانه يرتفع السندان بارتفاعها
الرابعة وكذلك يرتفع الماء في الانبوبة فانها اذا غمس احد طرفيها في الماء ومص بالاخر ارتفع الماء الى فم الماص
مع ثقله واقتضاء طبعه الهبوط دون الارتفاع وما ذلك الارتفاع الا لان سطح الهواء ملازم لسطح الماء
بسبب امتناع الخلاء فاذا ارتفع سطح الهواء بالمص تبعه سطح الماء لضرورة دفع الخلاء الخامسة انا اذا
وضعنا انبوبة مسدودة الراس او جسما مثقوبا في قارورة بحيث يكون بعض الانبوبة في داخل القارورة
وبعضها خارجا عنها وسددنا راسها بحيث لا يدخلها هواء ولا يخرج عنها وذلك بان يسد الخلل
بين عنق القارورة والانبوبة سدا لا يمكن نفوذ الهواء فيه فاذا ادخلنا الانبوبة فيها اكثر مما كان بحيث
لا يخرج شيء من الهواء عنها انكسرت القارورة الى خارج واذا اخرجنا ها عنها بحيث لا يدخل
فيها شيء من الهواء رمها انكسرت الى داخل ولولا انها مملوة بالهواء وما فيها من الانبوبة بحيث لا يحتمل
شيئا اخر لم يكن كذلك اي لم تنكسر الا داخلا الى خارج ولولا انها يستحيل خلوها عما يكون شاغلا
لها مالئا لها لم تنكسر بالاخراج الى داخل فدل ذلك على امتناع التداخل وامتناع الخلاء معا
والجواب ان شيئا منها اي من العلامات المذكورة لا يفيد القطع بامتناع الخلاء لجواز ان يكون ما ذكرتم
من الامور الغريبة بسبب اخر مغاير لامتناع الخلاء لكنا لا نعرفه بخصوصه فهي اي العلامات المذكورة
امارات مفيدة للظن لا براهين مفيدة للقطع بالمطلوب قال المصنف واعلم ان الامارات اذا كثرت
واجتمعت ربما اقنعت النفس وافادتها نفسا حدسيا لا يتيسر به للخصم الزام
غيره لا امارات لا تقوم حجة علينا وان امكن ان نفيد مع جزما يقينيا يكفيهم في ثبوت هذا

المطلب

المطلب عندهم فروع على القول بالخلاء لا ولى من قال بالخلاء منهم من جعله بعدا موجودا فاذا حل
البعد الموجود عندهم في مادة جسم والا وان لم يحل في مادة فخلاء اي بعد موجود مجرد في نفسه عن المادة
سواء كان مشغولا ببعد جسمي يملؤه او غير مشغول به فانه في نفسه خلاء ومنهم من جعله عدما صرفا كما هو
من جعله الخلاء عند القائلين بان المكان بعد موهوم ان يكون الجسمان بحيث لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما
يلاقيهما الثاني منهم اي من القائلين بالخلاء اعني بالبعد الموجود المجرد في نفسه عن المادة من جوز ان
لا يملأه جسم فيكون ح خلاء بمعنى انه بعد مجرد عن المادة وبمعنى انه مكان خال عن الشاغل ومنهم
من لم يجوزه فيكون ح خلاء بالمعنى الاول دون الثاني والفرق بين هذا المذهب وبين مذهب من قال
بالسطح ان ما بين اطراف الطاس على هذا المذهب بعد موجود في نفسه عن المادة ينطبق عليه
بعد الجسم فهناك بعدان الاول لا يجوز خلوه عن الشاغل والثاني عليه واما على القول بان المكان هو
السطح فليس هناك الا بعد الجسم الذي هو في داخل الطاس الثالث القائلون بالخلاء منهم من جعل له جاذبية
للاجسام ولذلك يحتبس الماء في السراقات وينجذب في الزراقات كما مر ومال بعضهم فيه قوة دافعة
للاجسام الى فوق فان التخلخل الواقع في الجسم بسبب كثرة الخلاء في داخله اعني بين اجزائه وبين الخلاء
خلاء يبعد ذلك الجسم خفة دافعة له الى الفوق والجمهور على انه ليس في الخلاء قوة جاذبة ولا دافعة وهو الحق
الموصد الثالث في الكيفيات قدم مباحث الكيف على سائر المقولات لانه اصح وجودا من جهة ان منه
المحسوسات التي هي اظهر الموجودات الا انه قدم الكم عليها لما مر من انه يعم الماديات والمجردات وفيه
مقدمة وفصول اربعة المقدمة في تعريفه واقسامه الاولى اما تعريفه فانه عرض لا يقتضي القسمة واللاقسمة
اقتضاء اوليا اي بالذات ومرجعه واسطة ولا يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير وهذا التعريف رسم
ناقص للكيف وهو العالي في الاجناس العالية فانها لبساطتها على العقول يمتنع تركبها من امور متساوية
لا يحدا اصلا ولا يرسم رسما تاما وتجوز تعريفها الرسمي بالامور الوجودية والعدمية ايضا بشرط ان يكون
تلك الامور اجلى مما يعرف بها من الاجناس العالية فلا يصح ان يقال مثلا الجوهر ما ليس بعرض والجوهر
والعرض متساويان في المعرفة والجهالة فلا يجوز ذكر احدهما في تعريف الاخر ولان بيان الكم بالقياس يكفيه
ولا الى اخر المقولات لما بالنسب اجلى من الكم حتى يحد في تعريفه فقولنا عرض مناول الى الاعراض كلها
واخرجنا بقولنا لا يقتضي القسمة عن الكم فانه يقتضي القسمة لذاته وبقولنا ولا يقتضي اللاقسمة عن الوحدة
والنقطة المقتضيتين لها عند من قال انهما من الاعراض اي على القول بانهما موجودان في الخارج واما
على القول بانهما من الامور الاعتبارية فلا حاجة الى هذا القيد لعدم دخولهما في العرض كما مر
الى الاشارة وبقولنا اقتضاء اوليا عن خروج العلم بمعلوم واحد هو بسيط حقيقي والعلم بمعلوم قال العلم الاول
يقتضي اللاقسمة لكن ليس اقتضاؤه اوليا بل بواسطة معلومه والعلم الثاني يقتضي القسمة كذلك فلولا قيد الاقتضاء
الاولي لخرجا عن الحد مع انهما من مقولة الكيف وبالاخير خرجنا بالقيد الاخير وهو قولنا ولا يكون
معناه معقولا بالقياس الى الغير عن النسب اي الاعراض النسبية فانها معقولة بالقياس الى غيرها
واما الكيفيات فليست ماهياتها في انفسها نفسية الى غيرها لما عرفت من انها لا تقتضي لذاتها النسبة وقد
ذكر بعضهم في موضع القيد الاخير قولنا لا يتوقف تصوره على تصور غيره فان الاعراض النسبية
يتوقف تصورها على تصور امور اخر كذلك الكيفيات فانها قد يستلزم تصورها تصور غيرها كالادراك والعلم
والقدرة والشهوة والغضب ونظائرها فانها لا تتصور بدون متعلقاتها اعني المدرك والمعلوم مثلا لكن

ليس تصورا انها متوقفة على تصورات المتعلقات سلوله انما كانى الغضب بل بتصورا انها موجبة لتصور متعلقاتها
ما ما سيل العلم لولا انه ندرك متعلقه وكذا الحال في الكيفيات المخصوصة بالكميات كالاستقامة والانحناء والتثليث
والتربيع وكالجذرية والكعبية وقد اعترض عليه بخروج الكيفيات المكتسبة بالحدود والرسوم واما اقسام
هي ادنيه الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والاستعدادات اي
الكيفيات الاستعدادية وما هذا الحصر في هذه الاربعة هو الاستقراء والسبع ومنهم من ادرجا بانه بالترديد
بين النفي والاثبات بيد كدوهما اربعة الاول وهو اجود قانه ان الكيف اما ان يختص بالكم اولا يختص به
وهذا الذي لا يختص بالكم اما محسوس باحدى الحواس الظاهرة اولا وهذا الذي ليس محسوسا بها اما
استعداد نحو الكمال او كمال وهذا الاخير هو الكيفيات النفسانية فلما دام ملمم ان الكمال اى ادرج من القسم هو
الكيفية النفسانية ولم يشمل الكمال لموجودات الانفس ما دريا لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا ولا
يكون حقيقيا لسعدا فاما ان يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام عامة انما نحو فالماكل
هو الاستقراء فليعول عليه اولا حرفا لمؤنة الترديد الثاني من وجوه الحصر ما ان سا في الشفاء الكيف
ان فعل بالسببه اى صدر عنه ما يشبهه محسوس كالحرارة فانها تحيل ما تحاور محلها حارا وكالسواد فانه يلقى شبهه
في العين وهو مثاله كذا فاسعل ما يحله في الجسم هو التحريك وليس ثقلا فان الامام الرازي هو انصح من ان
ما احراج الثقل والخفة عن نوع الكيفيات المحسوسة ثم انه عند من وعم في الكيفيات المحسوسة
نص على ان الثقل والخفة منها اذ لا يجوز ادخالها في الكم ولا في مقوله اخرى سوى الكيف ولا يمكن ادخالها ايضا
في الانواع الثلاثة الاخر من هذه المقولة وهذا كما تراه مناقضة من كلامه وان لم يفعل
بالسببه فان تعلق بالكم فذاك هو المختص بالكميات والا وان لم يتعلق بالكم فللجسم اي فيكون هو
للجسم اما من حيث كونه جسما طبيعيا فقط وهو القوة الطبيعية والا نفسانية اعني الاستعداد او نفسانيا
اي من حيث انه جسم ذو نفس وهو المختص بذوات الانفس فلما لم قلت ان الكيفيات المحسوسة
كلها فاعلة بالسببه فانه ممنوع كيف وينتقض هذا الحكم الكلي بالثقل والخفة كما عرفت ولم قلت ان غيرها
اي غير المحسوس من الكيفيات ليس كذلك اي ليس فاعلا بالتشبيه فانه غير معلوم وانما فعل اعتراض
سيما في طبيعيات الشفاء انه لم يثبت فعل الرطب واليابس بالتشبيه فلا يصح في التقسيم المذكور لاقتضائه
ان يكون خروج الرطوبة واليبوسة عن الكيفيات المحسوسة الثالث من وجوه الحصر وهو ايضا مذكور في الشفاء
ان يقال الكيف اما ان يتعلق بوجود النفس وذلك بان يكون للنفوس اولا للاجسام من حيث لها ذوات النفوس اولا
يتعلق بوجود النفس والثاني اما ان يتعلق بالكمية اولا يتعلق بها والثاني اما استعداد او فعل قلنا ولم قلت
ان الاخير اعني الفعل هو الكيفيات المحسوسة لجواز ان يكون كيفية هي تمامها الفعل دون الاستعداد ولا يكون محسوسة
الرابع من تلك الوجوه وقد ذكره في الشفاء ايضا لكنه زعم ما سبق وهو ان يقال الكيف اما ان يفعل بالسببه كما مر
اولا والثاني اما ان يتعلق بالاجسام من حيث النفوس او يتعلق بالاجسام والثاني اما من حيث الكم او الطبيعة
اي يتعلق بالاجسام اما من حيث كميتها او من حيث طبيعتها والقسم الاخير هو الاستعداد نحو الفعل او الانفعال
ولا يخفى ما فيه وهو ما مر في الوجه الثاني من انه لم يثبت ان المحسوسة كلها فاعلة
بالسببه الى اخره مع انه مرتب بما ذكر في الشفاء من انه يقع الكيفية المختصة بالاعداد
العارضة للمجردات فان هذه الكيفية كالزوجية مثلا غير مندرجة في القسم لانها عارضة للاجسام
الفصل الاول في الكيفيات المحسوسة وقدمها لانها اظهر الاقسام الاربعة وهي ان كانت راسخة

اي بانه او موضوعها حتى يعسر زوالها عنه كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات والا وان لم تكن
راسخة كصفرة الوجل وحمرة الخجل سميت انفعالات وانما سميت الكيفيات الاولى بذلك الاسم الذي هو الانفعاليات
لوجهين الاول انها محسوسة والاحساس انفعال للحاسة فهي سبب للانفعال ومتبوعة له الثاني انها تابعة للانفعال في
المادة للاشياء اما بتشخصها كحلاوة العسل فانها تكونت فيه بسبب مزاجه الذي حدث بانفعال وقع
في مادته او بنوعها كحرارة النار فانها وان كانت ما انه تنسط لا تصور فيه انفعال فقد توجد الحرارة التي
هي بنوعها في بعض المركبات تابعة للمزاج كالعسل والفلفل فان حرارتهما تابعة لمزاجهما المستفاد من انفعال وقع
في مواده ولما كان القسم الاول متبوعا للانفعال من وجه وتابعا له من وجه آخر نسب اليه باسمها انما
هو القسم الثاني انفعالات مع سوق هذين الوجهين فيها لانها لسرعة زوالها لما اشبهت الانفعالات في التأثرات
المتجددة الغير القارة سميت بها تمييزا لها عن الكيفيات الراسخة وتنبيها على تلك المشابهة ثم اشار الى
سبب اخر في التسمية بالانفعالات فقال وهو اي القسم الثاني شارك القسم الاول في سبب التسمية بالانفعالات
كما اشرنا اليه لكن لما ولوا المعرفة من السهو نحوهم لتسمية الثاني اسم جنسه الذي هو الانفعاليات بينهما على
قصود فيه لاملمس بين تعالى كانه ليس نوع كل الجنس بل ادنى منه نقص من الاسم شي ثم اطلق عليها الباقي
وانواعها اي انواع الكيفيات المحسوسة خمسة بحسب الحواس الخمس الظاهرة النوع الاول الملموسات المسماة
باوائل المحسوسات لوجهين احدهما عموم القوة اللامسة اذ لا يخلو عنها حيوان لابتنائه باعتدال مزاجه
فلا بد له من الاحتياز عن الكيفيات المفسدة اياه فلذلك جعلت هذه القوة منتشرة في اعضائه وانما
سائر المشاعر فليس في هذه المرتبة من الضرورة فقد يخلو عنها كالخلد الفاقد لما عدا
الاربعة وكالخلد الفاقد لحاسة البصر والثاني ان الاجسام العنصرية لا تخلو عن الكيفيات الملموسة
وقد تخلو عن سائر المحسوسات والشرعية ان الابصار يتوقف على توسط جسم شفاف خال عن
الالوان لئلا يشتغل الحاسة به فلا يدرك كيفية المبصر على ما ينبغي والذوق يتوقف على رطوبة لعابية خالية عن
الطعوم والشم يتوقف على جسم ينفعل بالرائحة او يخلط باجزاء من حاملها والسمع يتوقف على ما يحمل الصوت
اليه فلا بد ان تكون في نفسه خاليا عنه بخلاف اللمس فانه لا حاجة به الى متوسط حتى يلزم خلوه عن الملموسات
وفيه اي في هذا النوع مقاصد خمسة الاول في الحرارة كانت الملموسات سميت اوائل المحسوسات لما عرفت
كذلك الكيفيات الاربع اعني الحرارة وما يقابلها والرطوبة واليبوسة سميت اوائل الملموسات لثبوتها للبسائط
العنصرية وتحصل المركبات عنها بتوسط المزاج المتفرع عن هذه الاربع ولما لم يذكر في العنوان البرودة مع كونها مذكورة
لوقوع الاختلاف في كونها وجودية وفيها اي في الحرارة مباحث خمسة احدها في تعريفها قال ابن سينا في الشفاء
الحرارة تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات والبرودة بالعكس اي تجمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات وذكر
في كتابه وسائر كتبه ان الحرارة كيفية فعلية محركة لما تكون فيه الى فوق لما يحدث فيها من الخفة المقتضية لذلك
الحرارة في جسم مركب من اجزاء مختلفة باللطافة والكثافة اي في رقة القوام وغلظه تنفعل الاجزاء اللطيفة منه اي من ذلك
الجسم انفعالا اسرع فيتصل الحرارة ويحدث فيه الخفة فيتصاعد الى الصعود الالطف فالالطف دون
الكثيف فانه لا يقبل الا بطئ وهو ثم ان الحرارة حقيقة يترتب على تصعده فيلزم تفريقه اي بسبب ذاك
من حال اللطيف والكثيف عند تأثير الحرارة فيهما تفريق المختلفات في الحقيقة وهي تلك الاجسام المختلفة في
اللطافة والكثافة التي يتالف منها الاجسام المركبة ثم تلك الاجزاء بعد تفرقها تجمع بالطبع الى ما يجانسها
لان الطبائع يقتضي الحركة الى امكنتها الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية فان الجنسية علة الضم كما اشتهر

في الالسنة والحرارة سبب للاجتماع الصادر عن طبايعها بعد زوال المانع الذي هو الالتيام فنسبة الاجتماع
اليها كنسبة الافعال الى مبدايتها ومن جملة هذا الذي ذكره ابن سينا من افعال الحرارة نوعا للحرارة فقد ركب شططا
اي بعدًا عن الصواب وبعادًا عنه لانها مسببها اوضح من تلك المذكورات كبيرا من الكل بعد وبينها عدم
شعورهم بما ذكر من حكمها ولا يرد ذلك الحكم المذكور الذي هو الاثار المخصوصة لانعلم الا باستقراء جزئيات
ما بها ما لم يستقرأ جزئيات بها لم يعرف كون هذه الاثار خاصة شاملة لها فمعرفتها اي معرفة هذه الاثار
وكونها للحرارة موقوفة على معرفة الحرارة فمعرفتها بهذه الاثار دور لانا لا نكتفي في تتبع جزئياتها والاطلاع على
احوالها المذكورة معرفة الحرارة بوجه ما واذا عرفت بها افادت معرفتها بوجه اكمل فلا دور لانا نعرف الاحساس
بجزئياتها كاف في معرفة ماهيتها الاولية الى دفع المحذور من المحسوسات لكونه يحسبها بالاقوال السادجة
اذ لا يمكن ان يعرف الا بما كانت واعتبارات لازمة لها لاجد شي منها معرفة صادقها مثل ما يعرف الاحساسات
لجزئياتها فالمقصود بذكر خواصها واثارها في بيان حقايقها مزيد تميز لها عما عداها لا تصور ماهيتها واعلم
ان هذا الذي ذكرناه من افعال الحرارة في الجسم المركب من الاجزاء المختلفة في اللطافة والكثافة انما هو اذا لم يكن
الالتيام بين بسايط ذلك المركب شديدا حتى يمكن تبري بعضها عن بعض واما اذا اشتد الالتيام بين تلك البسايط
وقوي التركيب مماسها فالنار تحرارتها لا تفرقها لوجود المانع عن التفريق وحينئذ فان كانت الاجزاء اللطيفة
الكثيفة في ذلك الجسم متساوية في الكمية كما في الذهب افادته الحرارة سيلانا وذوبانا وكلما حاول اللطيف
الخفيف صعودا منعه الكثيف الثقيل عن ذلك فحدث بينهما تمانع ونجاذب فيحدث من ذلك حركة دورانية
كما نشاهد في الذهب من حركته السريعة العجيبة في البوتقة ولولا هذا العايق عن شدة الالتيام والالتحام بين
اجزاء الذهب لفرقها النار كما هو اجزاء جسم لا يشتد التحامها وليس عدم الفعل الذي هو التفريق لوجود
العايق عن ذلك الفعل في الذهب ونظايره دليلا على ان النار ليس فيها قوة التفريق بحرارتها لان تخلف
الفعل عن المقتضي بسبب مانع منه جايز مشهور وان غلب اللطيف على الكثيف جدا اي غلبة تامة فيصعد
اللطيف ويستصحب معه الكثيف لقلته اي قلة الكثيف وفي بعض النسخ لغلبته اي لغلبة اللطيف على الكثيف
كالنوشادر فانه اذا اثرت فيه الحرارة صعد بالكلية اولا تغلب اللطيف بل يغلب الكثيف لكن لا يكون
غالبا جدا فيفيده الحرارة اذا اثرت فيه تليينا كما في الحديد وان غلب الكثيف جدا لم يتأثر بالحرارة فلا
يذوب ولا يلين كالطلق فانه يحتاج في تليينه الى حيل يتولاها اصحاب الاكسير من الاستعانة بما يزيده انحلالا
كالكبريت والزرنيخ ولذلك قيل من حل الطلق استغنى عن الخلق يعني على ما علم مما قررنا ومن ثمة يعني كون
وهو ان من الفعل الاولى لها اي للحرارة هو التصعيد والتحريك الى الفوق بسبب ما يسره من الميل المصعد
والجمع والتفريق لازمان له فانه اذا حدثت الحرارة في الجسم المركب لمجاورة النار مثلا تحرك الاقبل للتصعيد قبل الابطا ودو
تحرك الابطأ قبل الاسرع فيلزم من هذا تفرق تلك الاجزاء المختلفة ثم اجتماعها مع اجناسها بمقتضى طباعها
كما مر ولذلك ولما ذكرناه من ان الفعل الاولى للحرارة هو التصعيد المستتبع للتفريق والجمع قال ابن سينا في كتاب
الحدود انها كيفية فعلية اي يحصل بها فاعلا لمثلها فيما جاوره فان النار يسخن ما جاورها تحركه لما يكون بتلك الكيفية
فيه الى فوق لاحداثها الخفة المقتضية للصعود فتحدث عنه اي عن التحريك الى فوق وهو التصعيد ان تفرق الاجزاء المختلفة
وتجمع المتماثلات لما عرفت وتحدث اي ومن افعال الحرارة انها تحدث تخلخلا من باب الكيف وهو رقة القوام و
تقابله التكاثف من باب الكيف وهو غلظ القوام وتحدث ايضا تكاثفا من باب الوضع وهو انتفاخ
الاجزاء المنتثرة بالطبع واجتماعها بحيث يخرج الجسم الغريب عما بينها وتقابله التخلخل من باب الوضع وهو

ان يتفشى تلك الاجزاء ويداخلها الجسم الغريب لتحلله الكثيف وتصعيده اللطيف وهذا يترتب على الحرارة
تحلل الكثيف المنجمد فيعيد الجسم رقة القوام وتصعد اللطيف وتخرج من بين الاجزاء فيضم اللطيف الى جنسه
ويجمع اجزاء الكثيف ايضا فيحدث التكاثف من باب الوضع في كل منهما واما اورد الشيخ مذكرا ما يناول
المذكور واما الرجوع الى المذكر اي لتحلل الحار بحرارته الكثيف وربما يورد عليه اي على ما ذكرنا من ان النار يفرق
المختلفات ويجمع المتماثلات انه قد يفرق الحرارة المتماثلات كاجزاء الماء فانها متماثلة وتصعدها الحرارة
بالتبخير ويفرق بعضها عن بعض وقد يجمع الحرارة المختلفات كصفرة البيض وبياضه فان الحرارة اذا اثرت
فيها زادتهما تلازما واجتماعا مع تخالفهما فلا يصح شي من ذينك الحكمين واجاب بان فعلها في الماء احالته
الى الهواء فان الحرارة اذا اثرت في الماء انقلب بعضه هواء وتحرك بطبعه الى الفوق ثم انه يخلط ويلتزق
بذلك الهواء اجزاء مائية فيصعد معه ويكون مجموع ذلك بخارا ففعل الحرارة في الماء احالته الى الهواء لا التفريق
بين اجزائه المتماثلة وبان فعلها في البيض احالته في القوام لا الجمع فان النار بحرارتها توجب غلظا في قوام
الصفرة والبياض واما الانضمام بينهما فقد كان حاصلا قبل تأثير الحرارة فيهما ويوجد في بعض النسخ
وتستغرقه عن قريب اي تستوفي النار البيض عن قريب بواسطة انقطاع نابها اي ثانيهما حاصل الحرارة كما قال
الحار لما يحس اي يدرك حرارته بالفعل كالنار مثلا وتنالا ايضا لما لا يحس حرارته بالفعل ولكن يحس بها بعد
مماسة البدن الحيواني والتأثر منه اي تأثر البدن من ذلك الشي كالادوية والاغذية الحارة ويسمى مثل ذلك حارا
بالقوة وكذا البارد يطلق على البارد بالفعل والبارد بالقوة ولهم في معرفته اي معرفة الحار او البارد طريقان
الاول التجربة وهي ظاهرة والثاني القياس والاستدلال من وجوه اربعة فبالتون اي يستدل باللون فان البياض
يدل على البرودة والحمرة على الحرارة والكمودة على شدة البرد والصفرة على افراط الحرارة كل ذلك على طريقة
دلالة الوان الابدان على احوال امزجتها كما فصل في الكتب الطبية ومواضعها اي القياس والاستدلال باللون
اضعف الوجوه ويستدل بالطعم على ما سيجي في الطعوم والروائح فالحادة منها تدل على الحرارة والتفهة
على البرودة وسرعة الانفعال مع استواء القوام واتحاد الفاعل فان الجسمين اذا تساويا في القوام وكان
اسرع انفعالا من الحار او البارد دل ذلك على ان في الاسرع كيفية معاضدة المؤثر الخارجي فيما يتاثر به او مع وجوده
فان الاقوى قواما اذا انفعل اسرع كان ذلك دالا على الكيفية المعاضدة للفاعل واما الاضعف قواما
فليس سرعة انفعاله دالة على كيفية معاضدة لجواز ان تكون سرعة انفعاله لضعف قوامه والثالث الاشبه
بالصواب ان الحرارة الغريزية الموجودة في ابدان الحيوانات والحرارة الكوكبية الفايضة من الاجرام السماوية
المضيئة والحرارة النارية انواع مختلفة بالماهية لاختلاف اثارها اللازمة لها الدالة على اختلافها وملزوماتها
في الحقيقة فيفعل حر الشمس في عين الاعشى من الاضاءة ما لا يفعله حر النار فلا بد ان يتخالفا بالماهية
والحرارة الغريزية الملائمة للحيوان اشد الاشياء مقاومة ومدافعة للحرارة النارية التي لا تلائم الحيوان فان الحرارة
الغريبة اذا حاولت ابطال اعتدال المزاج الحيواني فاذنها الحرارة الغريزية اشد مقاومة حتى ان السموم الحارة
لا يدفعها الا الحرارة الغريزية فانها آلة للطبيعة يدفع بها ضرر الحار الوارد بتحريك الروح الى دفعه ويدفع الحرارة
ايضا ضرر البارد الوارد بالمضادة بخلاف البرودة فانها لا تدافع البارد بل تقاوم الحار بالمضادة فقط
فالحرارة الغريزية تحمي الرطوبات الغريزية عن ان يستولي عليها الحرارة الغريبة كالحرارة النارية فهي
مخالفة لها في الماهية ومنهم من جعلهما اي الغريزية والنارية من جنس اي نوع واحد فان كان الامام الرازي
قال والذي عندي ان النار اذا خالطت سائر العناصر وافادتها طبخا ونضجا واعتدالا وقواما

ولم يبلغ في الكثرة إلى حيث يبطل قواهما وحرافتهما ولم يكن في القلة بحيث تعجز عن الطبخ الموجب
للاعتدال فحرارتهما هي الحرارة الغريزية وأما كانت دافعة للحر الغريب بحال الغريزية وتلك الحرارة
الغريزية أفادت المركب من الطبخ والنضج ما يقصر عنه الحرارة الغريبة فحرارته أقوى والتفاوت
من الغريزية والغريبة النارية ليس في الماهية بل في كون الغريزية داخلة في ذلك المركب دون الغريبة
حتى لو توهمنا الغريبة داخلة فيه والغريزية خارجة عنه لكان واحد منهما يفعل فعل الأخرى
وإلى ما علمناه أشار المصنف بقوله فالغريزية هي الحرارة النارية التي خرجت عن صرافتها و
استفادت بالمزاج مزاجا معتدلا حصلت به الصورة النوعية من أجزاء المركب فإذا أرادت الحرارة الغريبة
أو البرودة تفريقها أي تفريق أجزائه ونسبه عن أعدائها أي عسر عليها ذلك التفريق والنسبي والفرق
بين الحار من الغريزي والغريب أن أحدهما جزء المركب والآخر خارج عنه مع كونهما متوافقين في الماهية
وأن بعضها إلى الحركة تحدث الحرارة والتجربة تحققه وقد أنكره أبو البركات وإليه الإشارة بقوله
فإن قيل إذا كانت الحركة تحدث الحرارة فيجب أن يسخن الأفلاك سخونة شديدة جدا بواسطة
حركتها السريعة وتسخن مجاورها العناصر العالية التي هي وسط الأثير والأفلاك بمنزلة القطب في البحر
المحيط فيصير هذه الثلاثة كلها بالتدريج نارا لاستيلاء سخونة الأفلاك عليها مع مساعدة كونها
إياها في تسخينها والجواب أن مواد الأفلاك لا تقبل السخونة أصلا ولا بد في وجود الحرارة مع المقتضى
الذي هو الحركة من وجود القابل وح فلا تسخن الأفلاك بسبب حركاتها فلا تسخن العناصر بالمجاورة و
ليست العناصر متحركة على سبيل التبعية فإنها لملاسة سطوحها لا تتحرك بحركة الأفلاك فتسخن بالتبع على أنه
جواب الثاني والحاصل أن مقعر فلك القمر ومحدب النار سطحان أملسان فلا يلزم من حركة أحدهما حركة الآخر
فإذن أجرام الأفلاك ليست متسخنة بحركاتها ولا بحركة العناصر فلم يلزم سخونتها بوجه ما ولهم كلام
يناقض لهذا الذي ذكروه فيما مر أن العناصر لا تتحرك بحركة الأفلاك فإنه يكفي في موقعها الجواب أنهم قالوا
النار تتحرك بحركة الفلك دون باقي العناصر وليس سخونة النار بوجب سخونة الثاني لأن برودة الطبقة
الزمهريرية تنافيها خامسها البرودة قيل هي عدم الحرارة لا مطلقا بل عما من شأنه أن يكون حارا واعترض
عليه بهذا الحد أي عن الفلك فإن عدم حرارته لا يسمى برودة إذ ليس من شأنه أن يكون حارا وعلى هذا فالتقابل
بينهما تقابل العدم والملكة وقيل أي هذا القول أنها أي البرودة محسوسة كالحرارة والعدم لا يحس بالحواس
لا يقال المحسوس حال عدم الحرارة ليس هو البرودة بل هو ذات الجسم لأن البرد يشتد ويضعف و
ينعدم وذات الجسم باقية بحالها فإنا نحس من الماء بردا شديدا ثم نضعف ذلك البرد شيئا فشيئا إلى أن
ينعدم بالكلية مع أن جسم الماء باق في جميع الأحوال على صورته الذاتية فلا يكون البرودة أمرا عدميا بل
الحق أنها كيفية موجودة مضادة للحرارة من شأنها أن تجمع بين المتشاكلات وغيرها كما نقلنا عن
ابن سينا المصنف [illegible] التي في الرطوبة واليبوسة وفيهما مباحث أحدها أن الرطوبة سهولة
الالتصاق أي كيفية تقتضي سهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه هذا هو المختار في تفسير الرطوبة
عند الإمام الرازي قال ابن سينا إذا كانت الرطوبة عبارة عما ذكر فيجب أن يكون الأشد التصاقا
أرطب مما هو أضعف التصاقا لأنه إذا كان الالتصاق معلولا للرطوبة كان شدته وقوته دالة
على شدة علته وقوتها وذلك يوجب أن يكون العسل أرطب من الماء لأن العسل أشد التصاقا منه
فإنا إذا غمسنا فيه الإصبع كان ما يلزمه منه أكثر مما يلزمه من الماء وأشد التصاقا منه وكذا الحال في

الدهن ولا شك أن كون العسل والدبس أرطب من الماء باطل فنعني بسهولة أي الرطوبة كيفية بمعنى
سهولة قبول الأشكال وسهولة تركها وذلك لأن الماء له وصفان أحدهما ما يعني سهولة الالتصاق
والانفصال والثاني ما يعني سهولة قبول الأشكال وتركها ولا شبهة في أن الماء يوصف بأنه رطب فإذا
اعتبرنا واحدا من هذين الوصفين فإذا بطل الأول تعين الثاني قلنا هو أي العسل أدوم التصاقا
وأشد التصاقا من الماء لا أسهل التصاقا منه ونحن لم نعتبر الرطوبة بسهولة الالتصاق حتى يلزم
أن يكون ما هو أشد وأقوى في الالتصاق أرطب ولا بدوام الالتصاق حتى يكون الأدوم أكثر رطوبة
بل بسهولة الالتصاق فاللازم منه أن يكون الأسهل التصاقا أرطب وليس العسل والدهن
أسهل التصاقا من الماء بل الأمر بالعكس وأيضا فدعوى الرطوبة الاتصال وليس العسل أشد
اتصالا من الماء فلا يلزم كونه أرطب ويرد ذلك الاعتراض أيضا في تفسيرها بسهولة قبول الأشكال
لأنه إذا كان تشكل الجسم بالأشكال الغريبة لأجل رطوبته لزم أن يكون ما هو أدوم شكلا أرطب
وليس كذلك إذ الأدوم شكلا أيبس فما هو جوابكم فهو جوابنا وأيضا فسهولة الانفصال معتبرة
في جميعها والعسل وإن فرضنا أنه أسهل اتصالا حتى زاد في سهولة الاتصال على الماء لكن يعسر انفصاله
فعلى تقدير كون العسل أسهل التصاقا من الماء لا يلزم أيضا كونه أرطب إذ ليس أسهل انفصالا منه
ثم تعريف يبطل تفسير ابن سينا للرطوبة بسهولة التشكل وتركه أنه يوجب أن يكون
الهواء رطبا بل أن يكون أرطب من الماء لأنه أرق قواما منه وأقبل للتشكلات الغريبة
وتركها بسهولة واتفق الجمهور على أن خلط الرطب باليابس سبب الاستمساك عن التشتت كما
أنه بعد الرطب استمساكا عن التشكلات فيجب على ذلك التفسير أيضا كون الهواء رطبا أن خلط الهواء
بالتراب سبب التراب الاستمساك عن التفرق وبطلانه بين لأن خلطه به يزيده تشتتا وتفرقا وربما
التزموا أن النار رطبة عندكم وهذا التعريف الذي ذكر للرطوبة يوجب كونها أرطب من الماء
لأنها أرق قواما من الماء والهواء أيضا فيكون أسهل قبولا للأشكال وتركها منهما والجواب منع
ذلك في النار البسيطة إذ لا نسلم أن النار الصرفة البسيطة أسهل قبولا للأشكال من الماء وإن رده الأوهام
وحده فإنه في سهولة التشكل حتى يلزم أن يكون الأرق أسهل قبولا وما عندنا من النار
ليس بسيطا بل هو مركب من الهواء ومختلط به فجاز أن يكون سهولة قبوله للأشكال وتركها بسبب
اختلاط الهواء فلا يلزم كون النار رطبا فضلا عن كونها أرطب العناصر وثانيها أي ثاني المباحث
أن الرطوبة مغايرة للسيلان فإنه عبارة عن تدافع الأجزاء سواء كانت متفاصلة في الجسم متواصلة
في الحس أو كانت متواصلة في الجسم أيضا وقد يوجد السيلان بدون الرطوبة فيما ليس برطب كالرمل
السائل مع كونه يابسا بالطبع ويوجد أيضا فيما هو رطب كالماء السائل وفي المحصل أن السيلان عبارة
عن حركات توجد في أجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس لدفع بعضها بعضا وعلى هذا التفسير
يلزم أن لا يوجد السيلان في الماء على رأي الحكماء لأنه متصل واحد في الحقيقة والحس معا وثالثها أن اليبوسة
تقابل الرطوبة فهي إما عسر الالتصاق والانفصال أي كيفية تقتضي عسرهما على التفسير الأول
للرطوبة أو عسر التشكل وتركه أي كيفية تقتضي ذلك على التفسير الثاني لها قال الإمام الرازي لعل
الأقرب في بيان حقيقة اليابس أن يقال من الأجسام التي تساعدها ما يسهل تفرقه وتمزيق
اتصاله إما بالذات بأن يكون ذلك الجسم من نفسه بحيث متى فرق أجزاؤه وتفرق بسهولة وهو

الدبوسي فيه حج هي الكيفية التي يكون الجسم بها سهل التفرق عسر الاجتماع واما اللحامات سهله
الانعزال عن اجزائه الضيقة الصلبة التي يكون كل واحد منها عسر التفرق في نفسه وهو الهش و
منها ما هو بالعكس مما ذكر فيسهل اتصاله ويصعب تفرقه وهو اللزج قال وهذا وجدته في مباحث ان رقم
الثالث من الكلام منقول من المباحث المشرقية ولم ار فيه ذكر اللزج في القسم المنسوب الى الثابت
والمذكور في الملخص ان من الاجسام الصلبة ما يسهل سهوله ومنها ما ليس كذلك والثاني هو الصلب والاول على قسمين
احدهما ان يكون الجسم مركبا من اجزاء صغار لا يقوى الحس على ادراك كل واحد منها منفردا ويكون كل واحد
منها صلبا عسر الانفكاك ولكنها متصلة بلحامات سهلة الانفكاك وهو الهش وثانيهما ان يكون الجسم في طبيعة
تلك اللحامات وهو اليابس واعلم ان اللزوجة كيفية مزاجية لا بسيطة فان اللزج هو الذي يسهل تشكله
باي شكل اريد ويعسر تفريقه بل يمتد متصلا فاللزج مركب من رطب ويابس شديدي الالتحام والامتزاج حتى
ما يتمسكه من اليابس واذعانه من الرطب والهش يقابل اللزج فهو الذي يصعب تشكله ويسهل تفرقه
وذلك بسبب غلبة اليابس فيه وقلة الرطب مع ضعف الامتزاج وهاهنا ابحاث تناسب ما نحن فيه
الاول في بيان البله والجفاف فنقول ان لنا جسما رطبا ومبتلا ومنتقعا فالرطب هو الذي يكون صورته
النوعية مقتضية الكيفية الرطوبة المفسرة بما تقدم والمبتل هو الذي التصق بظاهره مع ذلك الجسم الرطب والمنتقع
هو الذي نفذ ذلك الرطب في عمقه واما ... لينا فالبلة هو الجسم الرطب ... على ظاهر جسم اخر والجفاف
عدم البلة عن شيء من شانه ... وقد يطلق كل من الرطوبة والبلة بمعنى الاجزاء المائية ... الاشتمال على
... رقة القوام ... لسهولة قبول الاشكال ... قبول الاجسام الى اجزاء صغار
... الثاني ... الشفافية والكثافة ... الثالث زعم بعضهم
ان رطوبة الماء مخالفة ... لرطوبة الدهن المخالفة لرطوبة الزيبق فالرطوبة جنس تحتها انواع وزعم اخرون
ان ... واحد بالنوع والاختلاف بسبب اختلاط اليابس بالرطب قال الامام الرازي كلا القولين
محتمل الرابع هل يوجد كيفية متوسطة بين الرطوبة واليبوسة ... كالجمع بين السواد والبياض اولا يوجد
الحق انه غير معلوم وان امكان وجودها مشكوك فيه الخامس في المباحث المشرقية ان الرطوبة ان فرضت
... الاشكال كانت عدمية ... احتاجت الى ... اخرى ... بطلت ... لكان الجسم
قابلا للاشكال ... من ... على ذات الجسم وان سلم كونها وجودية ... بيم ما لا شيء
انها ليست محسوسة لان الهواء رطب ... فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء
الساكن محسوسة ولكان الهواء ... ولا ... الغفار
الذي هو السماء والارض خلاء صرف واذا فسرناها بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق فالاظهر انها وجودية محسوسة
وان كان للبحث فيه مجال وقد قال ابن سينا في فصل الاسطقسات من الشفاء انها غير محسوسة وفي كتاب النفس
انها محسوسة ولعله اراد بالرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة
هذا محصول كلامه فعليك بالتدبر فيه والاطلاع على ما يحتويه المقصد الثالث في الاعتماد
وهو المسمى بالميل عند الحكماء ... وفيه مباحث احدها الاعتماد على ما ذكره ابن سينا في الحدود ما يوجب
للجسم المدافعة ... الحركة الى جهة ما من الجهات ... على الاعتماد ... وقيل
المدافعة المذكورة ... السكون ... ابو اسحق الاسفرائيني
اتباعه واتباعه المعتزلة ... بالمعروف ... هو ... المنهج ...

من حمل حجرا ثقيلا احس منه اعتمادا وميلا الى جهة السفل ومن وضع على زق منفوخ فيه تحت الماء احس
ميلا الى جهة العلو وهذا الذي ذكروه انما تم في نفس المدافعة فانها محسوسة معلومة الوجود بالضرورة دون
مبدا المدافعة فانه ليس محسوسا بل يحتاج في وجوده الى دليل فلذلك قال واما اثباته فتوجيه اي يوجب
المدافعة على ما ذكره صاحب المصدر فلانه لولاه اي لولا ذلك الامر الذي يوجبها لم يختلف في السرعة والبطء الحجر
ان المرميان بقوة واحدة في مسافة واحدة بقوة واحدة اذا اختلفا في الصغر والكبر اذ لا يشك بالضرورة في تفاوت
مدافعة الى خلاف جهة الحركة حتى يكون مدافعة الكبير اقوى فيوجب بطء الحركة ومدافعة الصغير اضعف فلا يوجبه
ولا مبدا الا الميل ولا بسبب فيهما على ذلك التقدير مبدا المدافعة فيجب ان لا يختلف حركتاهما اصلا لان هذا
الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا ولا باعتبار معاوق خارج عن المسافة لانتفائها ولا
باعتبار معاوق داخل اذ ليس فيهما مدافعة ولا مبدا لها ولا معاوق داخلا غيرها فوجب استوائهما في السرعة
او البطء واجاب عنه الامام الرازي بان الطبيعة معاوقة للحركة القسرية ولا شك ان طبيعة الاكبر اقوى لانها
قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطاء فلم يلزم مما ذكر ان يكون للمدافعة مبدا مغاير
للطبيعة حتى يسمى بالميل والاعتماد وانما تسميتها بها فغير جدا وسيتضح لك اثناء البحث عن احوال الاعتماد
على زيادات يعتد بها لمن له الاطلاع على هذا المبحث وقد يحتج لاثبات مبدا المدافعة بان الحلقة التي يجذبها
قادران متساويان من جهتين وتقف في الوسط قد فعل فيها كل واحد منهما فعلا معاوقا لما يقتضيه
جذب الآخر وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة فانها غير موجودة في تلك الحلقة في هذه الحالة اصلا وليس
ايضا هو الحالة فانه ما لم يفعل في المجذوب فعلا لم يصر مجذوبا ويلزم عاما لفعل الاخر فاذن قد فعل فيه كل
منهما فعلا غير المدافعة ولا شك ان الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلي عن العارض لاقتضى انجذاب الحلقة
الى جهته ومدافعتها لما يمنعها عن الحركة الى تلك الجهة فثبت وجود شيء يقتضي الدفع الى جهة مخصوصة وليس ذلك
نفس الطبيعة لانها تحرك نحو العلو او السفل وما فعله الجاذبان ليس كذلك فظهر ان للمدافعة مبدا
غير الطبيعة والقوة النفسانية بانها ايها في مباحث الاعتماد ان المدافعة غير الحركة لانها توجد عند السكون
كما يحدث في الحجر المسكن في الهواء قسرا مدافعة نازلة ويحدث في الزق المنفوخ فيه المسكن في الماء الى جهة
من المدافعة صاعدة فالمدافعة للاعتماد انواع متعددة بحسب انواع الحركة فقد يكون للاعتماد كالحركة الى العلو
والسفل والى سائر الجهات وهل انواعه كلها متضادة بعضها مع بعض اختلف فيه بناء على انه هل يشترط
بين الضدين غاية الخلاف والبعد ام لا يشترط فمن لم يشترط غاية الخلاف جعل كل نوع من انواع الاعتماد
بحسب الجهات متضادين ومن اشترطها قال ليس كل نوع منها غاية التباعد فهما متضادان كالميل الصاعد
والهابط وما ليس كذلك فلا تضاد بينهما وان كان ما يمسه بها تمانع كالميل الصاعد والميل المقتضي للحركة يمنة
او يسرة فهو تمانع لكن ليس على تقدير التضاد واعلم ان الجهات على ما اشتهر بين الناس ست اخذا من العامة
من حال الانسان واطرافه الست القدام والخلف واليمين والشمال والفوق والتحت فان الانسان
يحيط به جهات عليها اليدان وظهر وبطن وراس وقدم فالجانب الذي هو اقوى في الغالب ومنه ابتداء
الحركة يسمى يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذي وجهه واليه حركته بالطبع وهناك حاسة الابصار يسمى قداما
وما يقابله خلفا وما يلي راسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحتا ولما لم يكن عند العامة سوى ما ذكر
اوقعهم على هذه الجهات الست ثم اعتبروها في سائر الحيوانات ايضا لكنهم جعلوا الفوق ما يلي ظهره
بالطبع والتحت ما يقابله ثم عمموا اعتبارها في سائر الاجسام وان لم تكن لها اجزاء متمايزة على الوجه المذكور

واخذتها الخاصة واطراف الابعاد الثلثة الجسمية المتقاطعة على الزوايا القائمة فان كل بعد منها له طرفان هما جهتان فلكل جسم جهات ست الا ان امتياز بعضها عن بعض عندنا موقوف على اعتبار الاجزاء المتميزة في الجسم فطرفا الامتداد الطولي يسميهما الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضي يسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد الباقي يسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف فالاعتبار الخاص يشتمل على الاعتبار العامي مع زيادة هي تقاطع الابعاد فان العامة غافلون عنها وان امكن تطبيق ما اعتبروه عليها وانه اي انحصار الجهات في الست وهم باطل وان كان مشهورا معمولا فيما بين العوام والخواص وما ذكروه في بيان ذلك الانحصار ليس بشيء اما الوجه الاول العامي فلانه اعتبار غير متوجه او لنسبة الجهات الحاصلة منه مخالفة بالماهية ولذلك تتبادل الجهات فيصير اليمين يسارا وبالعكس والقدام خلفا وبالعكس وهو ظاهر واذا استلقى الانسان صار فوقه قداما وتحته خلفا وينعكس الحال اذا انبطح فليست الجهات الحاصلة بهذا الاعتبار حقائق محصلة ولو كان الاعتبار المذكور محققا لجهة اي متشابهة حقيقية لوجدت جهات غير متناهية اي غير محصورة بحسب الاشخاص واوضاعهم بل بحسب افراد واوضاعه فانه اذا دار على نفسه يتبدل له جهات لا تحصى واما الوجه الثاني الخاص فلانه ليس في الجسم بعد بالفعل لما مر من انه ليس فيه عندنا الا الاجزاء التي هي الجواهر الفردة والابعاد المفروضة لا نهاية لها في المكعب وهو ما يحيط به سطوح ستة مربعات ستة وعشرون بعدا اي جهة بحسب سطوحه الستة وخطوطه الاثني عشر ونقط زواياه الثماني قال الامام الرازي لما كانت الاجسام متناهية المقدار كانت ستوجد ان يكون للامتداد الحاصل طرفان هما جهتان له وللامتداد السطحي اذا كان مربعا اطراف اربعة هي خطوطه المحيطة به وان اعتبرت النقط مع الخطوط كان اطرافه التي هي جهاته ثمانية وعلى هذا فاقس المخمس والمسدس وغيرهما من السطوح والحال هي في الاجسام على قياس السطوح فللمكعب مثلا سطوح ستة وخطوط اثنا عشر ونقط ثمان فان اعتبرت السطوح فقط كانت جهاته ستا وان اعتبرت معها الخطوط كانت ثماني عشرة وان اعتبرت معها النقط كانت ستا وعشرين قال ولا نهاية بالفعل للدائرة والكرة وجهاتهما بالقوة غير متناهية ورد عليه بان الدائرة لها طرف بالفعل هو الخط المستدير المحيط بها وكذا للكرة طرف بالفعل هو سطحها المستدير المحيط بها فوجب ان يكون لكل واحدة منهما جهة واحدة بالفعل قال وهذا الكلام يدل بصريحه على ان جهة الجسم قائمة به فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها او القرب منها كما سيأتي ذكره وايضا يلزم منه ان لا يكون جميع جهات الجسم متبدلة له وهو مناف لكون الفوق والتحت جهتين حقيقيتين على ما قال بل الحق ان الجهة الحقيقية فوق وتحت لا غير فلنا ان لنا جهات مطلقة وهي مطلق الجهات اعني الجهات المطلقة التي منتهى الاشارات ومقصد الحركات المستقيمة على ما ستقف عليه واما مطلق الجهات فيتناول الاطراف القائمة بكل جسم اذ يمكن اعتبار ابعاد الانسان والحركة التي هي واقعة بازاء الجهات المطلقة فليس التي وانما قلنا بان الفوق والتحت اعني من الجهات المطلقة جهتان حقيقيتان لانهما جهتان متمايزتان بالطبع فان بعض الاجسام العنصرية يطلبها بطبعه يطلب الفوق ويهرب عن التحت كالنار والهواء وبعضها بالعكس كالارض والماء وايضا فهما بالحسبان لا يتبدلان اصلا فان القائم اذا صار منكوسا لم يصر ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار راسه في تحت ورجله في فوق وكان الفوق والتحت بحالهما واما باقي الجهات فلا تمايز بينها بالطبع وهي متبدلة بحسب الفرض كما مر وقد يقال اذا فسر الفوق والتحت بما يلي السماء والارض لم يتصور فيهما تبدل كما اذا فسرا بما يلي راس الانسان وقدمه بالطبع فانهما يتبدلان

كا

كما اذا قام شخصان على طرفي قطر واحد من الارض فان راس كل واحد منهما وقدمه على النحو الطبيعي مع ان الجانب الذي يلي راس احدهما يلي قدم الاخر فيكون ذلك الجانب فوقا بالقياس الى الاول وتحتا بالقياس الى الثاني ويجاب بان قولنا بالطبع ليس صفة للقدم والراس بل هو متعلق بالبعض المذكور ومعناه ان لراس كل شخص وقدمه نسبة طبيعية مع الجهة في اول التكون والاستكمال فاذا فرضنا قدم احد هذين الشخصين راس الاخر لم يكن على النحو الطبيعي بل كان وكذا استكماله واذا ثبت ان الجهة الحقيقية اثنتان اعتماد الطبيعي ايضا كالجهات اثنان اعني الصاعد والهابط وما عداهما اعتمادات غير طبيعية وجعلها القاضي هذا قسيم لقوله له انواع بحسب انواع الحركة اي وجعل القاضي الاعتمادات بحسب الجهات ستا وواحدا فعال الاختلاف في التسمية فقط وهي كيفية واحدة بالحقيقة تسمى تلك الكيفية الواحدة بالنسبة الى السفل ثقلا والى العلو خفة وقس على ذلك حالها بالنسبة الى سائر الجهات وقد يجتمع الاعتمادات الست في جسم واحد قال الامدي القائلون بالاعتماد من اصحابنا اختلفوا فقال بعضهم الاعتماد في كل جهة هو غير الاعتماد في جهة اخرى والاعتمادات اما متضادة او متماثلة فلا يتصور اعتمادان في جسم واحد الى جهتين اذ هما ضدان فلا يجتمعان ولا الى جهة واحدة اذ هما مثلان فامتنع اجتماعهما ايضا وقال اخرون الاعتماد في كل جسم واحد والتعدد في التسمية دون المسمى وعلى هذا يجوز اجتماع الاعتمادات الست في جسم واحد عقلا ونقلا وهو اختيار القاضي ابي بكر وهذا هو الاشبه باصول اصحابنا القائلين بجواز الاعتماد اذ لو قلنا الاعتمادات المتنوعة على تعددها كما ذهب اليه الطائفة الاولى لما اجتمعت لامتناع اجتماع المتضادات ولكنها قد تجتمع لو صح القول ان من ضغط حجرا ثقيلا الى فوق فانه يجد فيه مدافعة هابطة وهو ظاهر الثقل هو ان يد ذلك الحجر واسفل الجانب له اليه اي الى الاسفل يجد فيه مدافعة صاعدة ضرورة فانه يحس منه اعتمادا الى جهة الفوق وميلا غالبا له الى الاثنين كمن الحبل الذي يتجاذبه اثنان متقاومان الحس فانه يجد كل واحد منهما فيه اعتمادا ومقاومة الى خلاف جهة قد اجتمع فيه اعتمادان الى جهتين عند ذلك وقد اجتمع الاعتمادات اي الى الجهات الست في جسم واحد ثم قال الامدي ولو قلنا بالتعدد في غير تضاد اي لو قلنا ان الاعتمادات متعددة لكنها ليست متضادة فجواز اجتماعها لم يكن هذا القول ابعد من القول بالاتحاد الذي اختاره القاضي فصارت الاقوال في الاعتمادات ثلثة الاتحاد والتعدد مع التضاد وبدونه رابع مباحث الاعتماد قد علمت ان الجهة الحقيقية العلو والسفل المتمايزان بالطبع فيكون المدافعة الطبيعية نحو احدهما فالموجب للصاعد الخفة والموجب للهابط الثقل وكل منهما اي من الخفة والثقل عرض زائد على نفس الجوهر وبه قال المعتزلة والاشاعرة والمعتزلة والفلاسفة اتفاقا ومنعه طائفة من اصحابنا منهم الاستاذ ابو اسحق فانه قال في اكثر اقواله لا يتصور ان يكون جوهر من الجواهر الفردة ثقيلا واخر منها خفيفا وذلك لان الجواهر الافراد متجانسة فلا تتفاوت بالثقل والخفة بل الثقل في الاجسام عائد الى كثرة اعداد الجواهر والخفة في الاجسام عائد الى قلتها فليس في الاجسام عرض يسمى ثقلا او خفة ويبطله ان الزق اذا ملئ ماء ثم افرغ الماء اي صب وملئ زئبقا فان وزن ما يملؤه من الزئبق يكون اضعافا مضاعفة لوزن ما يملؤه من الماء مع تساوي الاجزاء التي هي الجواهر الفردة في ذلك الزئبق والماء ضرورة لتساوي الحاصر لهما اي للزئبق والماء وهو الزق المعين فلا بد من تساوي اجزائهما المالئة له الا ان يقال بان في الماء خلاء لا يسيل الماء اليه طبعا اما بالقادر المختار واما لسبب آخر لا نعرفه وح لا يساوي اجزاؤه اجزاء الزئبق لانها متلاحقة متلاصقة فلا فرج بينها اصلا او هي اقل منها في الماء لكن هذا القول بط كما اشار اليه فكان بقوله

يجب على كل التقدير ان يكون زيادته اي زيادة الخلاء على اجزاء الماء كزيادة وزن الزيبق عليها ان علاوزن
اجزاء الماء اذا الموضوع لم يزل وزنه عا به عن زيادة اجزائه والاسكل انما يقدر الخلاء في الماء وهو
اعني وزن الزيبق ربما كان اكثر من مثل عشرين مثلا لوزن الماء وكان بازاء كل جزء من الماء عشرون جزءا خلاء
فالنوع مقتضاه بين اجزاء الماء اعني عشرون من مثل الاجزاء وانه ضروري البطلان بكذبه الحس المشاهد بالبلا
من الاجزاء الى انه خاصيتها الحكم بين الاعيان شيئا ونقسمه الى ثلاثة اقسام طبعي وقسري ونفساني لانه
اي الميل اما ان يكون بسبب خارج عن المحل اي بسبب صادر عن محل الميل الوضع والاكتساب وهو الميل القسري
كميل الحجر المرمي الى فوق او لا يكون بسبب خارج فاما مقرون بالشعور وصادر عن الارادة وهو الميل
النفساني كميل الانسان في حركته الارادية او لا وهو الميل الطبعي كميل الحجر بطبعه الى السفل فالميل الغا
عن الساطعة في بدنها عند القائل بتجرد ما يفضيها نفساني لا قسري لانها ليست خارجة عن البدن ممتازة عنه
في الاشارة والميل المقارن للشعور اذا لم يكن صادرا عن الارادة لا يكون نفسانيا كما اذا سقط الانسان
عن السطح وكذا الحركات منحصرة بهذا الدليل في الطبعية والقسرية والنفسانية وبعض لترويح ذلك اي حصر
الحركات في الاقسام المذكورة بحركة النبض فانها حركة مؤلفة من انبساط وانقباض لترويح الروح الحيواني بالنسيم
وليست داخلة في الطبيعة مع ان وجه الحصر يقتضي ذلك بظاهره الا انهم حصروا الحركة الطبعية في الصاعدة
والهابطة وهي اي حركة النبض ليست شيئا منهما وكونها ليست احدى الاخريين ظاهر اذ ليس حركة النبض
صادرة عن شعور وارادة ولا عن سبب خارج عن المتحرك فان لم يحصروا فيهما اي ان لم يحصروا الطبعية
في الصاعدة والهابطة كانت حركة النبض طبعية كما اقتضاه وجه الانحصار اذ لا نعني بالطبعية هنا الا
ما لا يكون خارجا عن المتحرك والا فاعلا بالارادة فيكون حركات النبض والتغذية والتنمية داخلة في الحركة
الطبيعية بالمعنى المراد في هذا المقام كما سيأتي ولا يتجه عليه ان الطبيعة الواحدة لا يمكن ان تكون فاعلة لحركتين
بحاث بان طبيعة الماء تقتضي صعوده ونبوعه اذا كان تحت الارض وهو مضبوط ونزوله اذا كان في موضع الهواء
فيجوز ان يكون طبيعة الشريان مقتضية للانبساط اذا عرض للروح الذي في جوفه سخونة يحتاج في دفعها
الى جذب هواء صاف والانقباض اذا عرض للهواء المجذوب حرارة وصار كلا على الروح فيحتاج الى اخراجه
واستبداله بهواء آخر هذا وقيل قد يقال ان حركة النبض قسرية والقاسر هو الروح فانه يحدث غذاءه الذي هو
الهواء ويدفع ما فضل منه فينبض لو عاته الانبساط بالجذب والانقباض بالدفع وقيل القاسر هو القلب اما
على سبيل المد والجزر فانه اذا انبسط القلب توجه اليه الروح من الشرايين فينقبض واذا انقبض القلب
توجه الروح الى الشرايين فتنبسط واما على سبيل الاستتباع كما يستتبع حركة النحو حركة اعضائه
وفروعه فيكون انبساطها بانبساط القلب وانقباضها بانقباضه ورد بان اتصال حركة النبض كله والمنحصر
في الاقسام الثلثة هو الحركة البسيطة فلا يضر خروجها عنها اما الميل الطبعي فاشتداده حكمي الاول
العادم له اي للميل الطبعي بل لمبدئه لا يتحرك بالطبع وهو ظاهر اذ لا يعني للحركة الطبعية الا ما عنها
القريب هو الميل الطبعي ولا يتحرك ايضا بالقسر والارادة اذ لو تحرك العادم لمبداء الميل الطبعي بقوة
قسرية مثلا في مسافة ما ففي زمان لامتناع قطع المسافة المنقسمة الى ما لا يتناهى في ان لان قطع بعضها مقدم على قطع
كلها ولتكن ذلك الزمان بالفرض ساعة ولذي مبداء الميل الطبعي لو تحرك بتلك القوة الحركة في تلك
المسافة المعينة وبعطيها في اكثر من ذلك الزمان لوجود العائق عن الحركة وهو مبداء الميل الطبعي ولكن
ذلك الزمان لا اكثر عشر ساعات فلا اقل فليهم آخر مثله عشر ميل الجسم الاول لو يتحرك في تلك المسافة

مثل القوة المحركة وبعطيها في ساعة ايضا او نسبة الى المركز كنسبة الثلث المعاوق ومن بالعشرة المثال المفروض
فيكون الحركة مع المعاوق القليل كهي اعني في السرعة والبطوء لانهما قطعا مسافة واحدة في زمان واحد
وقد عرفت مثله بما فيه والنظر في مسئلة الخلاء فاطلعه الى هنا ولبعضهم في هذا المقام كلام جامع من المسلمين
وملخصه ان كل حركة لا بد ان يكون على حد من السرعة والبطوء انما لا محالة يكون على مسافة في زمان فاذا فرضت
حركة اخرى يقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت الحركة الاولى ابطأ والاخرى على التقدير
الاول واسرع منها على التقدير الثاني فلا يمكن ان يوجد حركة ما الا على حد معين من السرعة والبطوء فان كانت
الحركة نفسانية اي صادرة عن شعور وارادة جاز ان يحدد النفس حالها في السرعة والبطوء بان يتخيل ملائمة
حد من حدود هما وتشتاق هنا الميل بحسب ذلك الحد فيترتب عليها الحركة السريعة او البطيئة وان كانت الحركة طبيعية
او قسرية احتاجت في تحديد حالها في الاسراع والابطاء الى معاوق وذلك لان الطبيعة لا شعور لها حتى يمكن
استثناء الحدود المختلفة التي للحركة الحاصلة من حيث انها تطلب الحصول في المكان الطبعي وكما تقتضي
قطع المسافة في عشر زمان لو امكن وكذلك القاسر اذا فرض تحريكه بقوة واحدة لم يقع بسببه تفاوت والقابل
للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه اذا لم يكن فيه معاوق اصلا فلا بد في تعين حد للحركة من امر آخر يعاوق
المحرك في مباشرته اذ لو لم يعاوقه لم يكن له مدخل في تعين حد من حدود الحركة وذلك المعاوق اما خارج عن المتحرك
او غير خارج عنه فالخارج هو قوام ما في المسافة من الاجسام فيحتمل تعاونه في الرقة والغلظ كالهواء والماء
تتفاوت حدود الحركة في السرعة والبطوء وغير الخارج هو المعاوق الداخلي فلا يتصور في الحركة الطبيعية
معاوق داخلي لاستحالة ان يقتضي الطبيعة شيئا وتقتضي مع ذلك ايضا ما يعوقها عنه بالذات بل في الحركة
القسرية فتحديد الحركة الطبيعية يحتاج الى معاوق خارجي فقط وتحديد القسرية يحتاج الى ذلك والى معاوق
داخلي ايضا فلذلك يستدل بكل واحد من الطبيعية والقسرية على امتناع الخلاء ويستدل بالقسرية
وحدها على ان القابل لها لا يخلو عن مبداء ميل طباعي اعم من ان يكون طبيعيا او نفسانيا فان كل واحد منها
معاوق داخل واما الحركة الارادية فلا يصح الاستدلال بها على امتناع الخلاء لجواز ان يكون للارادة
مدخل في تعين الحد المقتضي لزمان مخصوص فلا يكون ذلك الزمان كله بازاء المعاوقة حتى يجب انقسامه
على حسب انقسامها ولا يتوقف ايضا على وجود المعاوق الداخلي حتى يلزم ان يكون عادم الميل الطبعي
عن قابل للحركة الارادية كما ذكره المص الحكم الثاني ان الميل الطبعي يعدم اذا كان الجسم في الحيز الطبعي
والا فاما الى ذلك الحيز الطبعي وانه طلب للحاصل وهو غير معقول او الى غيره فيكون طالبا عن هذا الحيز طالبا
للغير فالميل بالطبع مهروب عنه بالطبع وانه باطل وهذا الاستدلال انما يصح ويتم من حيث الموافقة انما اعا
طلب لذلك المكان او هرب عنه دون مبدئهما فانه اذا كان مبداء المدافعة الى ذلك المكان الطبعي موجودا
بدون المدافعة لم يلزم طلب الحاصل وسقط الاعتراض بانا اذا وضعنا اليد تحت الحجر الموضوع على الارض وجدنا
منه مدافعة هابطة والاسكل لو زاله اذا كان اليد تحته كما انه اذا لم يكن تحته فالمدافعة موجودة في الحجر
حال حصوله في موضعه الطبعي الا انا نقول ليس ذلك الحجر في حيزه الطبعي وانما يكون كذلك اذا كان مركز ثقله
منطبقا على مركز العالم وتوضيحه ان الثقيل اذا كان ذا اجزاء موجودة بالفعل كان لكل واحد من اجزائه
حظ من الثقل فكل واحد منها طالب لانطباق مركز ثقله على مركز العالم والا يكون هذا المطلب حاصلا الا
وذلك الثقيل فيكون المدافعة حاصلة في سائر اجزائه واذا كان الثقيل ليس له اجزاء بالفعل فاذا انطبق
مركز ثقله على مركز العالم لم يكن فيه مدافعة اصلا الى جهة كله لانه واجد للحالة المطلوبة له بالطبع والا لان

اجزائه اذ ليس مع وجوده بالفعل وما الميل القسرى فانشؤ آله ايضا حكمن الاول فقد يجامع الميل القسرى الميل
الطبيعى الى جهة واحدة فان الحجر الذى يرمى الى السفل يكون اسرع نزولا من الذى ينزل بنفسه مع تساويهما
فى الحجم والثقل وقد اجتمع فى الاول ميل طبيعى وميل غريب بسبب القاسر فلذلك كانت حركته اسرع وتجوز ان تقال
لنا الطبيعة وحدها تحدث مرتبة من مراتب الميل وكذلك القاسر فلما اجتمعا احدثا مرتبة اشد مما تقتضيه
مستندا الى الطبيعة والقاسر كل واحد منهما على حدة ولانكر منافاة الاصل واحدة وكذلك وقال بعضهم انما يجوز اجتماعهما اذا كان الجسم ممنوا
بما يعاوقه كالحجر فان الهواء يقاومه وبعد ذلك المقاومة يحصل الفتور فلا يبعد ان يحصل مع الميل الطبيعى ميل
قسرى واذا لم يكن له معاوق كما اذا قدرنا المسافة خلاء كان اجتماعهما محالا لان الطبيعة اذا خلت عن
العوائق احدثت جملة الميل على اقصى ما يمكن فيكون الميل الطبيعى على ذلك التقدير بالغا الى نهاية الشدة فيستحيل
ان يجامعه ميل غريب ويرتبط بما ذكرناه من ان الطبيعة وحدها جاز ان تقوى على مرتبة من مراتب الميل ولا
تقوى على ما هو اشد منها ولذلك القاسر وحده ربما تقوى على مرتبة دون ما فوقها فاذا اجتمعا احدثا مرتبة اشد
واقوى واما انهما اى الميل القسرى والطبيعى هل يجتمعان الى جهتين فالحق انه ان اريد بالميل المدافعة
نفسها فلا يجتمع الميلان لامتناع المدافعة الى جهتين فى حالة واحدة بالضرورة اذ يستحيل ان يكون فى شئ
مدافعة الى جهة وهو مع ذلك التنحى عنها فليس فى الحجر المرمى الى فوق مدافعة هابطة وان اريد بالميل
مبدأها فنعم اذ يجوز اجتماع مبدأ المدافعة الى جهة مع مبدأ المدافعة الى جهة اخرى بل يجوز اجتماع احدى
ما بين المدافعتين مع مبدأ الاخرى فان الحجرين المرميين الى فوق بقوة واحدة اذا اختلفا فى الصغر
والكبر تفاوتا فى قبولهما للحركة فان الصغير اسرع حركة من الكبير وفيهما مبدأ المدافعة القسرية قطعا
وذلك المبدأ مع استعدادها المتحرك من القاسر ويشتد زمانا الى ان يبطلها حتى كانت حجابا يخرق
بل فيهما المدافعة القسرية بالفعل ايضا فلولا ان يكون فيهما مبدأ المدافعة الطبيعية لما تفاوتا فى قبول الحركة
فقد اجتمع مبدأ المدافعتين الى جهتين بل اجتمع احداهما مع مبدأ الاخرى وقد عرفت ان التفاوت بينهما
مستندا الى الطبيعة فان طبيعة الكبير اقوى واشد معاوقة من طبيعة الصغير فليس يلزم ان يكون فيهما
مبدأ المدافعة الطبيعية الا ان يراد به نفس الطبيعة وما يقال من ان مبدأ المدافعة علة قريبة لها فلو
اجتمع المبدآن لاجتمعت المدافعتان ممنوع لجواز ان يكون ما هو مبدأ المدافعة فيها مشروطا بشرط تخلف عنه
واما الميل النفسانى فهو الميل الارادى وستطلع على احكام الارادة ما يتعلق ويختص به اى الى الميل النفسانى
فينكشف لك حاله زيادة انكشاف ستاذكرها اى سادس مباحث الاعتماد فى اختلاف المعتزلة فى الاعتمادات
فمنها اى من اختلافاتهم فيها انهم بعد الاتفاق على انقسامها اى انقسام الاعتمادات الى اعتماد
لازم طبيعى وهو الثقل والخفة الثابتان للعناصر الثقيلة والخفيفة المقتضيان للهبوط والصعود
والى مجتلب وهو ما عداهما كاعتماد الثقيل الى العلو اذا رمى اليه واعتماد الخفيف الى السفل حال
ما حرك اليه اوهما اى كاعتمادى الثقيل والخفيف الى سائر الجهات على اليمين والخلف والقدام والشمال
قد اختلفوا فى ان ما بين فيها تضادا فقال ابو على الجبائى ثم الاعتمادات كلها متضادة كالحركات اليه بحسب
بها وسطه انه تميل حال كل حال الجامع فانه يرجع الى دعوى المماثلة بين الحركات والاختيار عنها ان الجامع
جامعة بينهما وان يلزم من تماثل الآثار التى هى الحركات تماثل اسبابها التى هى الاعتمادات فانه يجوز ان
تصدر عن سبب واحد آثار متضادة بحسب شروط مختلفة كالطبيعة المقتضية للحركة بشرط الخروج
عن الحيز الطبيعى والسكون بشرط الحصول فيه وايضا فالفرق قائم فان اجتماع الحركتين الى جهتين يوجب

للجوهر

للجوهر كونين فى حيزين فانه اذا تحرك الجوهر الى جهتين او حصل الحركة الى كل جهة منها الحصول فى حيز واقع
فى تلك الجهة غير الحيز الاول الذى تحرك عنه فيلزم ان يجتمع له فى حالة واحدة كونان فى مكانين واقعين
من الحيز الاول فى تينك الجهتين واجتماع الكونين محال ضرورة فان البديهة تحكم بان الجوهر الواحد فى حالة
واحدة يمتنع ان يكون فى حيزين معا فهذه علة استحالة اجتماع الحركتين وهى مفقودة فى الاعتمادين فان كل
اعتماد الى جهة لا يستلزم الحصول فى مكان واقع فى تلك الجهة فبطل القياس التمثيلى الى عن الجامع
مع ظهور الفارق وقال ابنه ابو هاشم لا تضاد للاعتمادات اللازمة مع المجتلبة وهل يتضاد الاعتمادان
اللازمان او المجتلبان تردد قوله فيه فقال تارة بالتضاد وتارة بعدمه اما الاول وهو جزمه بانه لا تضاد
٣ لازم طبيعى للحجر وفيه ايضا مدافعة صاعدة بحيث الدافع له اى الرافع وهو اعتماد مجتلب للحجر فقد اجتمع
فيه اللازم مع المجتلب فلا تضاد بينهما واما الثانى وهو تردده فى ان هل يتضاد الاعتمادات اللازمة بعضها مع بعض
وكذا المجتلبة فللحبل المتجاذب على سبيل التقاوم حتى سكن كما هو شائع قال فيه مدافعة للجاذبين بجذب
بحيث الجاذب مدافعة الحبل له بالضرورة قطعا فان كل واحد منهما يجد من نفسه ميل الحبل الى خلاف جهته
لولا جذبه اياه الى جهته لتحرك الحبل بذلك الميل الى خلاف تلك الجهة بالضرورة واليه اشار بقوله اذ لولا
جذبه له لتحرك ضرورة فقد اجتمع فى الحبل اعتمادان مجتلبان وتارة قال لا مدافعة فيه وانما هو كالساكن
الذى يمتنع عن التحرك فان كل واحد من الجاذبين يمنع بجذبه ان يحدث الآخر فيه مدافعة الى جهته فلا اجتماع
هناك بين اعتمادين ومنها اى ومن اختلافاتهم ان الاعتمادات هل هى من جنس الجبائى وغيره مصير وقال
ابنه فى المجتلبة تحكم بانها غير باقية دون اللازمة فانها باقية عنده للجبائى فى عدم بقاء الاعتماد مطلقا وبقائه
الاول لو بقى الاعتماد اللازم فى جهة السفل فلا بقى الاعتماد المجتلب فى تلك الجهة ايضا كالاعتماد الى جهة
الحجر الى السفل بسبب دفع الانسان اياه اليه لانه اى المجتلب شاركه فى اخص صفة النفس وهو كونه اعتمادا
فى جهة السفل بلا واسطة على الاشتراك فى الاخص يوجب الاشتراك مطلقا اى فى جميع الصفات عند ابى هاشم
القائل بالتفصيل فيلزم من اشتراكهما الحكم المجتلب اللازم فى البقاء ايضا لكنه باطل بما تعلق منها فوجب ان
لا يكون اللازم باقيا ايضا فلما لم كونه اى كون ما ذكره اخص صفة النفس اذ كان اخص صفة النفس عند ابى هاشم
هو كونه اعتمادا لازما او كونه اعتمادا مجتلبا وليس شئ منهما مشتركا بين اللازم والمجتلب فلا يلزم الا لزوم
الثانى انه لا فرق فى امتناع الاعراض التى يمتنع بقاؤها كالاصوات والحركات وغيرها بين المقدور وغيره
فوجب ان يكون الحال فى الاعتماد كذلك فلا يكون فرق فى امتناع البقاء بين المقدور منه وهو المجتلب وغيره
المقدور وهو اللازم قلنا ما ذكرتم تمسك مجرد بلا جامع لان مرجعه الى دعوى المماثلة بين الاعتمادات وبين
الاصوات والحركات فى عدم الفرق بين ما هو مقدور لنا وما هو غير مقدور فى امتناع البقاء وليس
عليه شركة ذلك لجواز ان يكون خصوصية الاصوات والحركات مقتضية لامتناع بقائها على الا
سواء كانت مقدورة او غير مقدورة ولا يكون خصوصية الاعتماد مطلقا كذلك فيجوز ان يصح بقاء المجتلب
مع جواز بقاء اللازم واما ابو هاشم فقد عول فى بقاء الاعتمادات اللازمة كما فى الالوان والطعوم فان
فى الاجسام الثقيلة والخفيفة والمشاهد يحاكمه به اى بقاء الاعتمادات اللازمة كما فى الالوان والطعوم فان
الاحساس كما تشهد ببقائها تشهد ببقاء الخفة والثقل فى الاجسام ومنها انه قال الجبائى موجب الثقل
الرطوبة وموجب الخفة اليبوسة يعنى ان الاعتمادين اللازمين الطبيعيين معللان يعلل منها الرطوبة
٣ ~~فلا يمتنع المجتلب على ما ان الحجر الذى يرفع الى فوق فيه مدافعة هابطة كما الرابع ...~~

والسوسة فاما اذا عرضنا الجسم الثقيل على النار كالذهب مثلا ذاب وظهرت رطوبته التي كانت مختفية فيه قبل العرض واذا عرضنا الجسم الخفيف عليها كالحجر مثلا تكلس اي صار كلسا وفني سوى الاصل الصار وخرج المركب من النوع واختلطا وترمّدا اي صار رمادا اذا النار تنفذ فيه بسبب نفاذها للرطوبة العلكة كانت فيه حافظة للتاليف فتتفتت وتترمّد ومنعه ابو هاشم وقال بل هما كالسمان حقيقيان عن محلس بالرطوبة والسوسة لماذكرنا من ذوبان الماء والريش فان الريش اثقل باضعاف مضاعفة مع ان الماء ارطب بلا شبهة والجواب عما تمسك به الجبائي ان تقال الرطوبة التي في الذهب الذائب والسوسة التي في الكلس غير موجودتين فيهما قبل مماسة النار حتى تستند اليهما الثقل والخفة الموجودان قبلهما وانما تحدث الرطوبة واليبوسة فيهما عند مماسة النار باحداث الله اياهما على سبيل جري العادة وبما اي بالذهب وماء منه الكلس فقبل اي قبل مماسة النار متساويان في الليس مع تخالفهما في الثقل والخفة قبلها فلا يكونان مستندين الى الرطوبة واليبوسة كيف وما ذكره غير مطرد في الاحجار المكلسة التي اوقد عليها النار مدة مديدة حتى تزول رطوبتها بالكلية فانها ثقيلة بشهادة الحس والرطوبة فيها اصلا اتفاقا واما ان يقال بان الاجزاء المائية الطاهرة في حال الذوبان موجودة في الذهب قبله مع صلابته جدا وكذا الاجزاء المائية موجودة في الاحجار الصلبة التي تحصل منها شيئا بالحيل كما تفعله اصحاب الاكسير قبل اذابتها فخروج هذه الماء جواب اما ان يقول بعوض الاجزاء المائية في الذهب والاحجار الصلبة قبل ذوبانهما خروج عن حيز العقل ورفع للامان عن المحسوسات اذ يجوز ان يكون بين ايدينا انهار جارية ولا نحس بها ولهذا قال الاستاذ ابو اسحق لا نعم ان المذاب بعد الاذابة رطب بل هو باق على يبوسته وليس انكار الرطوبة مع المشاهدة بابعد من دعوى الرطوبة في الاحجار المحسوسة بيبوستها ومنها انه قال الجبائي الجسم الذي يطفو على الماء كالخشب مثلا انما يطفو عليه للهواء المتشبث به فان اجزاء الخشب متخلخلة فيدخل الهواء فيما بينها ويتعلق بها ويمنعها من النزول فيه واذا غمست صعد بها الهواء الصاعد بخلاف الحديد فان اجزاءه مندمجة لم يتشبث بها الهواء فلذلك يرسب في الماء وقال الآمدي يلزم على الجبائي ان الذهب يرسب في الزيبق والفضة تطفو عليه مع ان اجزاءها غير متخلخلة حتى يتشبث بها الهواء ويلزمه ايضا انه يجب ان ينفصل عنه اي عن الجسم الطافي الهواء فيطفو ويصعد ويبقى الاجزاء الاخر راسبة في الماء لان الهواء عنده صاعد بطبعه والخشب راسب بطبعه فوجب ان ينفصل احدهما عن الآخر بسبب الخشب ويطفو الهواء قال المصنف وفيه نظر لجواز ان يكون التركيب الواقع بين الاجزاء الهوائية وغيرها في الجسم الطافي اي الوضع الحاصل بين الهواء واجزاء الطافي اما راجعا الى افتراق الهواء والاجزاء الاخر حالة موجبة للتلازم مانعة عن الانفصال بين اجزاء الجسم الطافي فجاز ان يكون حركات اجزائه متوافقة وغيرها مركبا موجبا للتلازم بينهما بحيث يمتنع عن انفصال الهواء عن سائر الاجزاء وجاز ايضا ان يتخلخل الهواء فيما بين اجزائه على وضع مانع عن الانفصال فلا يلزم على شيء من هذين التقديرين انه يجب انفصال الهواء ورسوب سائر الاجزاء وقال ابنه ابو هاشم ان الثقل والخفة اي الرسوب للثقل والطفو للخفة ومعنى الثقل والخفة امران حقيقيان عارضان للجسم في نفسه كما يقتضيه احدهما الرسوب والآخر الطفو ولا اثر للهواء في ذلك اصلا ويلزمه ان لا ولد الحديد يرسب في الماء فاذا اتخذ منه صفيحة رقيقة طفا ذلك الحديد الذي جعل صفيحة على الماء مع ان الثقل الحالي واحد فلو كان الثقل مطلقا موجبا للرسوب لما اختلفا الثاني ان حبة صغيرة ترسب في الماء والخشب الكبير لا يرسب فيه مع انه لا ثقل لحبة الى ثقل الخشب والحكاية كلام

قائم

ناسب ما ذهب اليه ابو هاشم ما اورده ههنا وجعله فرعا بناء على ان المقصود الاصلي من البحث السادس بيان اختلافات المعتزلة في الاعتمادات فاورد كلام غيرهم فيه انما كان على سبيل التبعية والفرعية فلذلك قال تفريع قال الحكماء الجسم لو كان اثقل من الماء على تقدير تساويهما في الحجم بسبب ذلك الجسم فيه لاجل ثقله الزائد على ثقل الماء يغلب عليه ويخرق ما يلاقيه منه وينزل فيه الى تحت وان كان الجسم مع مساواته للماء في الحجم مثله في الثقل نزل فيه بحيث يماس سطحه الاعلى السطح الاعلى من الماء فلا يكون طافيا عليه ولا راسبا فيه رسوبا تاما وان كان الجسم مع التساوي في الحجم اخف منه اي من الماء نزل فيه بعضه وذلك البعض النازل يكون بقدر لو ملئ مكانه ماء كان ذلك القدر من الماء الذي ملئ به مكانه موازنا ومساويا في الثقل لذلك الجسم كله ويكون نسبة القدر النازل منه في الماء الى القدر الباقي منه في خارجه كنسبة ذلك الجسم الى فضل ثقل الماء وعلم الحكم في هذين القسمين بالمقايسة على القسم الاول فتأمل واعلم انهم قالوا ان الحديدة المنبسطة انما لا تنزل في الماء لاحتياجها الى ان تنحي من تحتها ماء كثيرا او ذلك لا يطاوعها عكس الحديدة المجتمعة بخلاف الحديدة المتوزعة وقالوا ايضا ان سبب الخفة في الاجزاء الصلبة يتخلل الهواء فيما بينها مانعة مثلا اذا كانت في الهواء لم يكن للاجزاء الهوائية المتخللة فيها ميل واذا وضعت في الماء انبعث الميل الطبيعي للهواء الى فوق فان قوي وقاوم للاجزاء الثقيلة دفع الخشبة الى فوق وان لم يقو على ذلك اذعن للهبوط قسرا ان لم يتات له الانفصال عنها ومما قررناه ظهر لك انه حمل كلام ابي هاشم على ما قاله الحكماء ادفع عنه الاعتراضان المذكوران عليه ثم اعلم ان الحق عند الاشاعرة سواء الطفو انما يكون بخلق الله تعالى في الجسم فيختص احدهما بحيز والرسوب انما هو بسبب حركة يخلقها الله في الراسب وما يثبت في اجزاء الماء على طريقة جري العادة ولهذا لم يذكر في الكتاب لانه معلوم من قاعدتهم المشهورة ومنها انه قال الجبائي للهواء اعتماد صاعد لازم ويلزمه ان لا يصعد ولا يطفو الخشبة على الماء بل يتصل الهواء بها ويصعد ويطفو وحده على الماء كما ذكرنا اذ لا سبب لطفو الخشبة الا تشبث الهواء بها واذا كان الهواء متصعدا بالطبع وجب ان ينفصل عما هو متسفل بالطبع فيطفو المتصعد ويرسب المتسفل وقد عرفت ما فيه وهو انه ربما كان التركيب والوضع موجبا للتلازم ومانعا عن الانفصال كيف لا يتوجه عليه ما قد عرفته والهواء الذي فيه يتخلل في الخشبة لم يبق على الطبيعة المقتضية للانفصال والصعود بل انكسر كيفيته بالاختلاط امتزاج او الاختلاط التام فلا ينفصل حتى يرسب الخشبة في الماء ومنعه ابنه وقال ليس للهواء اعتماد لازم لا علوي ولا سفلي بل اعتماد مجتلب بسبب محرك ويرد عليه ان الزق المنفوخ فيه المقسور تحت الماء اذا خلي وطبعه يصعد مع ما يتعلق به من جسم ثقيل اذا كان بحيث يقوى ذلك الزق على تحريكه ويصعد ولو حل وكاؤه وشق الهواء الذي فيه الماء وخرج منه فلولا اعتماد الصاعد لم يكن كذلك وفيه نظر لجواز ان يكون ذلك الصعود والخروج لضغط الماء له واخراجه وذلك الموضع بثقله وطائلته ووقع عضه اياه وهو مدفوع بان الزق اذا كان اكبر كان اسرع صعودا وخروجا من الاصغر ولا شك ان ضغط الماء للاصغر اقوى لضعفه وقلة مقاومته فكان يجب ان يكون اشد اسرعه وخروجا وليس كذلك فظهر انه بمقتضى طبعه الذي هو في الاكبر اقوى واشد اقتضاء للصعود ومنها انه قال الجبائي لا تولد الاعتماد شيئا لا حركة ولا سكونا بل المولد لهما اي للحركة والسكون هو الحركة كما يشاهد اي يشاهد التوليد في حركة اليد بحركة المفتاح فانه ما لم يتحرك اليد لم يتحرك المفتاح لحركة المفتاح متولدة من حركة اليد لا من الاعتماد وكما يشاهد في حركة الحجر لسكونه في الموضع الذي

فقصد الحجر اما طبعا او قسرا فان كل السكون لا يتحصل ما لم يوجد حركة فهو متولد منها لا من الاعتماد الذي
في الحجر وقال ابنه المولد لهما اي للحركة والسكون هو الاعتماد لا الحركة لوجهين الاول انه اذا اقيم عمود يمكن
انتصابه قائما على راسه صعودا انتصب كذلك فاذا دعم بدعامة ثم اعتمد عليه معتمد الى جهة الدعامة لم يتحرك
ذلك العمود الى تلك الجهة فان الدعامة تمنعه من ذلك ثم اذا ازيلت دعامته سقط الى جهة الدعامة فان
لم يتحرك ذلك المعتمد الى جهة جهتها فعلمنا ان حركة العمود لم يتولد من الحركة بل من الاعتماد واليه اشار بقوله
وما سواه سقوط الى تلك الجهة الا الثقل الذي احدثه فيه الاعتماد وعليه الثاني حركة اليد مما في جوف كم الحجر او
اذا لم يتحرك الحجر ومكانه امتنع حركة اليد اليه لامتناع التداخل بين الاجسام والماء لا يولد المتقدم وهو نظر
اذ لا امتناع في سكان يحرك الثاني بل معا بحسب فلا يلزم التداخل واما بحث الثالث فحركة اليد متقدمة
اذ يصح ان يقال تحرك اليد فتحرك الحجر ولا يصح عكسه فجاز ان يكون حركة اليد مولدة لحركة الحجر وقال ابن عياش
ابو اسحق
والبصريين يتولد منهما اي يتولد الكون والسكون والحركة بانهما من الاعتماد اخرى لم يتمسكها قال متمسك
الجبائي دل على تولدهما من الحركة من وجوه لانه على انحصار تولدهما فيها وتمسك ابنه دل على تولد الحركة من
الاعتماد ولا دلالة على الانحصار فالصواب تجويز تولدهما من كل واحد من الاعتماد والحركة ولما كان القول
بالتوليد باطلا كما سيجيء كان هذا الكلام المبني على باطل باطلا لكن الآمدي تنزل الى صحة التوليد
ثم ناقضهم فقال على الجبائي ان حالة حركة المفتاح متعقبة لحركة اليد كذلك هي متعقبة لاعتماد اليد فليس
القول بتولدها عن حركة اليد باولى من القول بتولدها من اعتماد اليد فان قال الجبائي قد تحصل
الحركة بالتوليد في صورة وليس هناك حركة من جسم كانت حركة من صادر عنه مباشرة بالقدرة غير متولد من
شيء وتتولد حركة بدنه حركة ما عليها من الشعر والاظفار ولا حركة كان استناد حركة المفتاح الى حركة اليد
اولى من استنادها الى اعتماد اليد قلنا لم لا يجوز ان يكون حركة الشعر والاظفار متولدة من اعتماد اليد
ومدافعتها لما عليها بسبب اتصالها بها ولا شبهة في استقلال الحركة بالتوليد وقال على ابي هاشم لا نسلم
حركة العمود بدون حركة المعتمد الدافع له ولا نسلم ان حركة اليد لا تكون الا بعد حركة الحجر بل معا في
الزمان مع كون حركة الحجر مترتبة على حركة اليد كما مر تحقيقه ومنها انه قال الجبائي في الحجر المرمي بالقسر
الى فوق اذا عاد هاويا نازلا ان حركة الهابط متولدة عن حركة الصاعد بناء على اصله من ان الحركة
انما تولد الحركة لا الاعتماد وقال ابنه بل هي متولدة من الاعتماد الهابط الذي في الحجر بناء على اصله
من ان الحركة انما تولد من الاعتماد لا من الحركة فلذلك قال المص وهذا فرع الخلاف الذي قبله
ثم قال وعلى الرأيين فيه تحكم ورجح بلا مرجح اما الاول فلانه اذا قيل كل حركة من الحركات المتعاقبة
في الصعود الثابتة للحجر المقسور ولدت حركة صاعدة الا الحركة الاخيرة فانها تولد حركة هابطة فهو تحكم
بحت بل كان يجب ان يذهب الحجر المقسور الى غير النهاية بان يتولد كل حركة من حركاته الصاعدة حركة اخرى
صاعدة بلا انقطاع واما الثاني فلان الاعتماد الهابط الذي في الحجر اذا كان يوجب النزول فليوجبه اولا
اي من ابتداء الحركة وايضا القول بان كل من الاعتمادات المختلفة يوجب عنها اصاعدا دون الاعتماد
الاخير منها ترجيح بلا مرجح مثلما قيل في الاعتراض على الرأيين وفيه نظر لان الحركة القسرية تضعف
كلما بعدت عن المبدأ القاسر بسبب مقاومة الطبيعة لها فتنتهي الى مقاومة ما في المسافة من الهواء
الذي يحتاج المتحرك الى خرقه فلعلها طبعا ما متابله حتى يحدث وبهذا في الكلام قد سبق الحركة الصاعدة في الصعود
الا ان وصلت الى الطبيعة يوجب الحركة النازلة التي حدثت دون الصاعدة التي هي قبلها فان الشيء ابو ...

ى

من شأنه الا اذا كان قويا في الغاية وقد يؤثر في ضده مع ضعفه فاندفع التحكم عن الجبائي والاعتماد اللازم
الذي في الحجر مغلوب في الاول اي في ابتداء الحركة بالمجتلب الذي افاده القاسر ثم يضعف المجتلب قليلا
قليلا بمقاومة الطبيعة والمخروق في دفعه حتى يصير المجتلب مغلوبا واللازم غالبا وحينئذ يوجب الاعتماد
اللازم النزول والجواب عن تولد الاعتمادات ما عرفت من تولد الحركات فاندفع التحكم عن ابنه ايضا
ومنها انه قال اكثر المعتزلة ليس بين الحركة الصاعدة والهابطة سكون اذ لا موجب له الاعتماد لا اللازم
فانه يوجب الحركة الهابطة ولا المجتلب لانه يوجب الحركة الصاعدة فلا يولد السكون منهما ولا شيء سواهما غيرهما
حتى يستند اليه السكون فلا سكون اصلا وقال الجبائي لا استبعاد ان يكون بين الصاعدة والهابطة سكون
وربما تمسك فيه بان الاعتماد الصاعد غالب في اول الحال فيصعد الجسم الى فوق ثم يغلب الاعتماد النازل
فينزل الجسم الى تحت ولا بد بينهما من التعادل فان المغلوب لا يصير غالبا حتى يصل الى حد التعادل والتساوي
وعنده اي عند التعادل يكون السكون اذ لا يتصور حركة صاعدة ولا هابطة لان الاعتمادين على حد
التساوي فلا غلبة لاحدهما على صاحبه وهو على الاستدلال الذي نصر به مذهبه لا يوافق مذهبه لان هذا
الاستدلال مبني على ان الحركتين الصاعدة والهابطة متولدتان من الاعتمادين المجتلب واللازم ولكن
السكون بين الحركتين متولد من مجموع الاعتمادين بسبب تساويهما وقد مر ان الجبائي يجوز تولد الحركة
والسكون من الاعتماد وهذا معنى قوله اذ تجويز تولد الاعتماد لهما اي للحركة والسكون خلاف اصله فلا يمكن
له الاستدلال به بل حقه ان يقول موافقا لاصله الحركة الاخيرة من الحركات الثابتة للحجر المقسور صعدا توجب
له سكونا او لانها حركة نازلة فان المتولد قد يتأخر عن المولد بالزمان عندهم كما نقل المتولد عن الرمي
فلا محذور في تأخر الحركة النازلة بتوسط السكون عن الحركة الصاعدة المولدة اياها وبالجملة فالمسألة
فرع الاختلاف المتقدم فمن جوز ان يكون الحركة الصاعدة مولدة للهابطة لم يستبعد تولدها للسكون
بستبعد ع
ايضا فان الاول ابعد من الثاني ومن لم يجوز ذلك لم يرتكب هذا المستبعد واما قصة التعادل فقد يقال جاز
ان يكون الاعتماد المجتلب غالبا في آن ومغلوبا في آن عقيبه بلا فاصل فلا يلزم سكون اصلا المقصد
الرابع المقصد
الرابع الصلابة كيفية بها ممانعة الغامز اي كيفية للجسم يكون بها ممانعا للغامز فلا يقبل الاثر ولا ينغمز
واللين عدم الصلابة عما من شأنه ذلك وربما اعتبر هذا القيد احترازا عن الفلك فانه لا يوصف بعدم الصلابة
بكونه شانه ع
لانه ولو كان خاليا عنها ولا يتأثر عن الغامز لكن ذاته الكيفية فانه كالجسم العنصري فهو عدم ملكة لها وقيل
اللين كيفية بها يطيع الجسم للغامز فهو على هذا التفسير ضد لها لكونها وجودية ايضا قال الامام الرازي ان الصلابة
واللين ليسا من الكيفيات الملموسة وذلك لان الجسم اللين هو الذي ينغمز فهناك امور ثلاثة الاول الحركة
الحاصلة في سطحه الثاني تشكل ذلك السطح المقعر المقارن لحدوث تلك الحركة الثالث كونه مستعدا لقبول ذلك الاثرين
وليس الاولان بلمس لانهما محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك فتعين الثالث وهو من الكيفيات الاستعدادية
وكذلك الجسم الصلب فيه امور الاول عدم الانغماز وهو عدمي الثاني الشكل الباقي على حاله وهو من الكيفيات
المختصة بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة باللمس وليست صلابة لان الهواء الذي في الزق المنفوخ
فيه له مقاومة ولا صلابة به له وكذا الرياح القوية فيها مقاومة ولا صلابة فيها الرابع الاستعداد الشديد
المقصد الخامس
نحو اللاانفعال فهذا هو الصلابة فيكون من الكيفيات الاستعدادية المقصد الخامس الملاسة عند
المتكلمين استواء وضع الاجزاء في ظاهر الجسم والخشونة عدمه بان يكون بعض الاجزاء نابيا وبعضها غائرا
فهما على هذا القول من باب الوضع دون الكيف وعند الحكماء هما كيفيتان ملموستان قائمتان بالجسم تابعتان ٥

النوع الثاني

للاسود والاسود الذكورين وقيل فانهما لسطح الجسم فان قيام العرض بالعرض جائز عندهم النوع الثاني
من الكيفيات المحسوسة المبصرات قال في المباحث المشرقية اللائق ان يردف الملموسات بذكر الكيفيات الذوقية
الا ان الكلام فيها مختصر فاخرناه ولهذا واردفنا اللمسية بالكيفيات المبصرة وهي الالوان والاضواء
فانهما مبصران بالذات واما ما عداهما من الاشكال والصغر والكبر والقرب والبعد والحركة والسكون والتفرق
والاجتماع اي بعد ذلك عند الحكماء انما يبصر بواسطتهما واختلفوا في الاطراف اعني النقطة والخط والسطح فقيل
هي ايضا مبصرة بالذات وقيل بالواسطة فان قلت المبصر بالذات هو الضوء وحده والا لما توقف
رؤيته على رؤية شيء آخر بخلاف اللون فانه انما يرى بواسطة الضوء فيكون مرئيا ثانيا وبالعرض لا اولا وبالذات
قلت معنى المرئي بالذات وبالعرض ان يكون هناك رؤية واحدة متعلقة بشيء ثم تلك الرؤية بعينها تتعلق بشيء آخر
فيكون الشيء الآخر مرئيا ثانيا وبالعرض والاول مرئيا بالذات واولا على قياس قيام الحركة بالسفينة
وراكبها وليس اذا رأينا لونا مضيئا فهناك رؤيتان احداهما متعلقة بالضوء اولا وبالذات والاخرى متعلقة
باللون كذلك وان كانت هذه الاخرى مشروطة بالرؤية الاولى ولهذا انكشف كل واحد منهما عند الحس انكشافا
تاما بخلاف الشكل والحجم واخواتهما فانه لا تتعلق بشيء منها رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء
تتعلق هي بعينها ثانيا بمقداره وشكله وغيرهما فهي مرئية بتلك الرؤية لا برؤية اخرى ولهذا لم ينكشف على الحس
انكشاف الضوء واللون ومن زعم ان الاطراف مرئية بالذات جعلها مرئية برؤية اخرى مغايرة لرؤية اللون
واعلم انه لا يمكن تعريفهما اي تعريف الضوء واللون لظهورهما فان الاحساس بجزئياتهما قد اطلعنا على ماهيتهما
اطلاعا لا يفي به ما يمكننا من العبارات على تعريفهما كما مر في مباحث الطران وما قال في تعريفهما ان الضوء
كمال اول للشفاف من حيث هو شفاف وانما اعتبر قيد الحيثية لان الضوء ليس كمالا للشفاف
في جسميته ولا في شيء آخر بل في شفافيته والمراد بكونه كمالا اولا انه كمال ذاتي لا عرضي او كونه لا يتوقف
ابصاره على ابصار شيء آخر وان اللون كيفية يتوقف ابصارها على ابصار شيء آخر * هو
الضوء فان اللون ما لم يصر مستنيرا لا يكون مرئيا فتعريف بالاخفى كما لا يخفى ولعل المراد بما ذكروه
التنبيه على خواصهما واحكامهما ليزداد امتيازهما ولما كان رؤية اللون مشروطة برؤية الضوء اورد كلامهما
في قسم واحد ونجعل مباحثهما قسمين القسم الاول في الالوان قدمها على الاضواء مع كونها مشروطة بها
اما في رؤيتها او وجودها على ما سيأتي لانها اكثر وجودا في الاجسام التي عندنا وفيه اي في القسم الاول مقاصد ثلثة
الاول قال بعض من القدماء لا وجود للون اصلا بل متخيلة وانما يتخيل البياض من السواد المضيء
لمخالطة الهواء الشفاف المتصغر جدا كما في زبد الماء فانه ابيض ولا سبب لبياضه سوى ما ذكر وكما في الثلج
فانه اجزاء جمدية صغار شفافة خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء فيحصل له شكل بياضا وكما في البلور والزجاج
المسحوقين سحقا ناعما فانه يرى فيهما بياض مع ان اجزاءهما المتصغرة لم ينفصل بعضها عن بعض عند انضمامها
حتى يحدث فيهما اللون وكما في موضع الشق من الزجاج ومن بعض الثخين من الشفاف الثخين فانه يرى
ذلك الموضع ابيض مع كونه ابعد حدوث البياض فيه وقد مر هذه الامثلة في صدر الكتاب قالوا والسواد
يتخيل بضد ذلك وهو عدم غور الهواء والضوء في عمق الجسم ومنهم من قال الماء يوجب السواد اي
يوجب تخيله لما يخرج الهواء يعني ان الماء اذا وصل الى الجسم ونفذ في اعماقه اخرج منها الهواء وليس
اشفافه كشفاف الهواء حتى ينفذ الضوء الى السطوح فيبقى السطوح مظلمة فيتخيل له سواد
واعتقادهم ان الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد فذلك لان الماء يوجب تخيل السواد وقيل السواد

لون

لان الذوق مشروط باللمس

اللون

باقي الالوان يتخيل بحسب اختلاف الشفيف وتفاوت مخالطة الهواء

فليس له لون حقيقي فانه لا ينسلخ عن الجسم البتة فدل ذلك على انه حقيقي بخلاف السائر قال ابن سينا قابل
للالوان كلها والقابل لها يكون خاليا عنها واعترض عليه بان عدم الانسلاخ لا يدل على كونه حقيقيا
اذ يجوز ان يكون سببه تخيله لازما لبعض الاجسام على ان سواد الشباب ينسلخ بالشيب واهل الاكسير يبيضون
النحاس حتى يشتبه بالفضة ويكلس الزرنيخ فيصعد وبان انسلاخ البياض لا يدل على انه تخيلي لجواز ان يكون
حقيقيا معارضا والقابل للشيء الحقيقي يكون عاريا عنه والا امتنع اتصافه به فلا يكون قابلا له وقال
ابن سينا في موضع من الشفاء اي في فصل توابع المزاج من المقالة الثانية من الفن الرابع من الطبيعيات
لا اعلم حدوث البياض بطريق آخر سوى الطريق التخيلي فلا شك عنده في كون البياض لونا حقيقيا
من شيء من الصور وقال في موضع آخر سوى اي من المقالة الثالثة من علم النفس من كتاب الشفاء قد يحدث
البياض بطريق آخر سوى طريق التخيل لوجهين الاول ان بياض البيض مع كونه شفافا تصير ابيض
بعد سلقه واغلائه بالنار ولم تحدث النار بالطبخ فيه هواء وتخلخلا حتى يتخيل فيه البياض لانه بعد
الطبخ اثقل مما كان قبله ولو كان ذلك الا لخروج الهوائية منه وانما لو دخلت فيه هواء وتخلخل لكان
ذلك خفة لا انعقادا الثاني الدواء المسمى لبن العذراء وتتخذه اهل الحيلة وهو خل طبخ فيه المرداسنج
حتى انحل فيه ثم يصفى الخل حتى يصير شفافا في الغاية ثم يخلط هذا الخل المصفى بماء طبخ فيه القلي اولا
ثم طبخ فيه المرداسنج بماء وصفي غاية التصفية حتى يصير الماء كانه الدمعة فانه ينعقد كل المخلوط مبيضا
غاية الابيضاض كاللبن الرائب ثم يجف بعد الابيضاض فليس ابيضاضه ان شفافا تفرق ودخل
فيه الهواء والالم يجف بعد الابيضاض لكنه لا يحتمل لا بعده فدل على كونه الا مرجحا وفي المباحث
المشرقية انه اذا خلط هذان الماءان ينعقد فيه المنحل الشفاف مثل المرتك ويبيض وليس ذلك لان
شيئا تفرق ودخل الهواء فيه لان ذلك كان منحلا وهو متفرقا في الخل والا لكان الاجزاء تفاوت حتى
انعكس ضوء بعضها الى بعض فان صح ماء القلي اولى بالتفريق من ذلك على سبيل الاستحالة فليس كل ابيض
على الوجه الذي قالوه ولقائل ان يقول على هذين الوجهين جاز ان يكون لتخيل البياض سبب
آخر لا نعلمه اذ المفروض انه لا اعتماد على الحس الا لوجب الحكم بكون الثلج ابيض حقيقة الثاني
الاتجاه من البياض الى السواد يكون بطرق شتى فمن الغبرة فالعودية اي يتوجه الجسم من البياض الى
العفوصة ثم منها الى العودية ثم كذلك حتى يسود وهذا هو الطريق الساذج كانه ما اخذ اولا الامر
سواد صعب ثم لا يزال يشتد فيه السواد قليلا قليلا حتى يمحض ومن الحمرة فالقتمة اي ما اخذ من البياض
الى الحمرة ثم الى القتمة ثم الى السواد ومن الخضرة فالنيلية اي ما اخذ من البياض الى الخضرة ثم الى النيلية
ثم الى السواد قال ابن سينا وهذه الطرق لا يجوز اختلافها الا باختلاف ما يتركب عنه الالوان المتوسطة
فان لم يكن الا بياض وسواد وكان اصل البياض هو الضوء الذي قد استحال بعض الوجوه ثم لم يكن
الا صرف البياض الى السواد الا طريق واحد لا يقع فيه الاختلاف الا بالشدة والضعف على حسب اختلاط
السواد بالبياض والمقصود ان هناك طرقا مختلفة فان ثبوتها موقوف على ثبوت غيرهما والا لم يكن
ذلك الثبوت صريحا وليس في الاشياء ما يظن انه مركب وليس سوادا ولا بياضا ولا مركبا منهما الا الضوء
فاذا جعل الضوء شيئا غيرهما امكن ان يتركب الالوان وتتعدد الطرق فانه اذا اختلط السواد والبياض
وحدهما كانت الطريقة طريقة الاغبرار لا غير وان خالط السواد ضوء فكان مثل الغمامة التي تشرق عليها
الشمس ومثل الدخان الاسود يخالطه النار كان حمرة ان كان السواد غالبا على الضوء او صفرة ان كان

يبيضون

الذي يتخذ من الرصاص

العذراء البكر

المرتك

من كلام الامام ابن سينا

لون فيه غبرة وزرقة

السواد مغلوبا وكان هناك عليه بياض مشرق ثم لون خالط الصفرة سوادا للسرع اجزائه اشراق حدثت
الخضرة اى آخر ما سبانه بعضه فقوله ولولا اصلا فالمتركب من الالوان المتوسطة عنهما لانحد الطرق اى الى
ان يقال. عنه الرابع الضوء لا يفعل السواد بتجربة اى اذا انعكس الضوء من جسم صقيل اسود الى جسم آخر
لم يصر المنعكس اليه اسود فعلى لم يكن الا سواد وبياض على الوجه الذي ذكر وجب ان لا يصير
المنعكس اليه احمر واخضر لان هذه الالوان انما هي من اجل اختلاط الشفاف بالمظلم والامر كما اسس انما
يكون من الاجزاء الشفافة دون السود فوجب ان لا ينعكس الا البياض الذي هو الضوء وباطل قطعا
قال الامام الرازي ومن هذين الوجهين ايضا نظر لجواز ان يوجد هناك امور مختلفة لاجلها يحس بالكيفيات
المختلفة وان لم يكن لها وجود في الحقيقة كما جاز ذلك في اللون الواحد الكامن ان الطبخ يفعل في الجص
والنورة وبهما البياض فالاول الثلج والتصويل فليس بياضهما لان الطبخ افادهما تخلخلا وتفرق اجزاء
فداخلها الهواء المضيء والاكان يحمل الثلج والتصويل يفعلان فيهما مثل فعل الطبخ بل بياضهما بسبب
الطبخ افادهما مزاجا يوجب ذلك الابيض البياض قال ابن سينا فقد بان بهذه الوجوه ان البياض في الجسمية
من الاشياء ليس بضوء ثم لسنا نمنع ان يكون للهواء المضيء تأثير في التبيض في الملح واذ تقرر ذلك فا ...
فقد عرفت اى ابن سينا بان البياض فيما ذكره من الامثلة ومن زبد الماء واخواته ولكنه السفسطة
والارتياب الامام عن الحس بالكلية وبهذا بحث وسوانه قد صرح فيما يعلمه من كلامه بان المحسوس من هذه
الامثلة امر موجود هو الضوء المنعكس وجعله بياضا حادثا بطريق مخصوص وقال واما انه هل يكون
بياض غير هذا فانا لم اعلم بعد امتناعه ووجوده وسيأتي الكلام في هذا المعنى اشد استقصاء واشار به
الى الوجوه الخمسة الدالة على ان البياض قد يحدث بطريق آخر فيقر ان البياض ليس مغايرا للضوء المنعكس
في تلك الامثلة بياضا وليس في هذا سفسطة وارتياب امان لكن الامام الرازي لما سوده بتصرف فيما نقله
عنه ليتسع له مجال الاعتراض عليه ونقله في ذلك تبعه فلذلك قال صاحب الكتاب والحق منعه اى منع
ان البياض فيما ذكروه من الامثلة والقول بان ذلك اى اختلاط الهواء المضيء بالاجزاء الشفافة احد
اسباب حدوث البياض وان لم يكن هناك مزاج يتبعه ~~فلذلك قال صاحب الكتاب والحق~~ هو حدوث
ما تقوله الحكماء من كون الضوء شرطا لحدوث الالوان كلها اذ يلزم منه انتفاء الالوان في الظلمة وحدوثها
عند وقوع الضوء على محالها فاذا اخرج المصباح مثلا عن البيت المظلم انتفت الوان الاشياء التي فيها
واذا اعيد صارت ملونة بالوان اخر لاستحالة اعادة المعدوم عندهم ولا شك ان هذا ابعد من حدوث
البياض مع الاجزاء الشفافة بمخالطة الهواء من غير مزاج ... فما اعنى وجود السواد والبياض
قال اى بعضهم الالوان الاصل والبواقي من الالوان يحصل بالتركيب منهما على انحاء شتى فانهما اذا خلطا وحدهما
حصلت الغبرة واذا خلطا لا وحدهما بل مع ضوء كالغمام الذي اشرقت عليه الشمس والدخان الذي
خالطه النار حصلت الحمرة ان غلب السواد على الضوء في الجملة وان اشتد غلبته عليه فالقتمة وان غلب
الضوء على السواد حصلت الصفرة وان خالطها اى الصفرة سواد مشرق فالخضرة ... اذا خلطت
مع بياض حصلت الزنجارية التي هي الكثيفة واذا خلطت الخضرة مع سواد حصلت الكراثية والكراثية السلقية
ان خلط بها سواد مع قليل حمرة حصلت النيلية ثم النيلية ان خلط بها حمرة حصلت الارجوانية وعلى هذا
فقس حال سائر الالوان وقال قوم من المعروفين بالالوان الاصل فيها خمسة السواد والبياض والحمرة
والصفرة والخضرة فهذه الخمسة الوان بسيطة ويحصل البواقي بالتركيب من هذه الخمسة بالمشاهدة فان الاجسام

فان الاجسام الملونة بالالوان الخمسة اذا سحقت سحقا تاما ثم خلطت بعضها ببعض فانه يظهر منها الوان مختلفة بحسب تفاوت
المخلطات كما يشهد به الحس فدل ذلك على ان سائر الالوان مركبة منها وانما الحق ان ذلك انما يعني تركيب الخمسة
على انحاء شتى يحدث كيفيات في الحس هي الوان مختلفة كما زعموا واما ان كل كيفية لونية سوى هذه الخمسة فهو
من هذا القبيل اى مما ركب منها فمثلا لا سبيل الى الجزم به والعلم به اذ يجوز ان يكون هناك كيفية مفردة من لون
بسيط ويجوز ايضا ان يكون جميع ما عدا الخمسة مركبة منها قالوا ايضا المقصد الثاني
قال ابن سينا وكثير من الحكماء الضوء شرط وجود اللون في نفسه فاللون انما يحدث في الجسم بالفعل عند حصول
الضوء فيه وانه اى اللون غير موجود في الظلمة لاعتقادهم ان شرط وجوده ... بل الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل
فيه عند الضوء اللون المعين فانا لا نراه في الظلمة وذلك اى عدم رؤيتنا اياه اما لعدمه في نفسه او لوجود
العائق عن رؤيته ولا يصلح ان يكون الظلمة وهو الهواء المظلم اذا لا عائق هناك سواه. والثاني باطل لان الهواء المظلم غير
مانع من الابصار فان الجالس في غار مظلم يرى من هو خارج الغار اذا اوقد نارا ووقع عليه ضوء ما والهواء الذي بينهما مع
كونه مظلما لا يعوق في رؤيته وكيف يكون الظلمة عائقة عن الرؤية مع كونها امرا عدميا والمشهور فيما بين الجمهور وهو
مختار الامام الرازي انه اى الضوء شرط لرؤيته لا للوجود فان رؤيته زائدة على ذاته في المخصص المتعين
عدم رؤيته في الظلمة واما عدمه في نفسه فلا فانتفاء الرؤية في الظلمة لعدم شرط الرؤية لا لوجود العائق عنها
ولا لعدم اللون في نفسه واما الجالس في الغار انما يراه الخارج عنه لعدم احاطة الضوء به اى بالجالس في الغار
فان شرط الرؤية ليس هو الضوء كيف كان بل الضوء المحيط بالمرئي ولذلك يرى اى ليس الخارج المستضيء
... قال ابن سينا مستدلا على ان الضوء شرط لوجود اللون انا نرى الالوان تضعف بحسب ضعف الضوء
فكلما كان الضوء اقوى كان اللون اشد وكلما كان اضعف وكل طبقة من الضوء شرط لطبقة من
اللون لانتفاء الثانية بانتفاء الاول فاذا انتفى طبقات الاضواء كلها انتفى ايضا طبقات الالوان باسرها
وهذا لو صحت ان هذه الالوان التي هي في ضمن هذه الطبقات تنتفي في الظلمة لانتفاء شروطها التي هي طبقات
الاضواء معنى اللون المطلق ايضا لان العام لا يوجد الا في ضمن الخاص ولما احتمل ان يكون للون
طبقة توجد في الظلمة فقط ولا يحس بها فيوجد اللون المطلق في ضمنها قال ويجد من منه انتفاء اللون مطلقا
فاعترف بما ذكره محتاج الى الحدس فلا يكون حجة على الغير مع ان لقائل ان يقول المحسوس بحسب المراتب
الاضواء هو الرؤية المشروطة بها لا اللون في نفسه فكمل للرؤية مراتب جلاء وخفاء بحسب شدة الاضواء
وضعفها مع كون المرئي الذي هو اللون باقيا على حالة واحدة واستمر ان مذهب اهل الحق ان الرؤية
سواء كانت متعلقة بالالوان او بغيرها امر يخلقه الله تعالى على وفق مشيئته ولا اشتراط بضوء ولا مقابلة
ولا غير ذلك من الشرائط التي اعتبرها الحكماء والمعتزلة على ما ستأتي مباحث رؤية الله تعالى وانما تعرض لامثاله
للاعتماد على موقفك لما في مواضعها فعليك برعاية قواعد اهل الحق في جميع المباحث وان لم يصرح بها
المقصد الثالث الظلمة عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة
والدليل على انه امر عدمي رؤية الجالس في الغار المظلم الخارج عنه اذا وقع على الخارج ضوء ولو اعلى اى
اى لا يرى الخارج الجالس وما يتوهم ان الحال المذكور من الجالس الا انه ليس الظلام امرا حقيقيا
قائما بالهواء مانعا من الابصار اذ لو كان كذلك لم ير احدهما الآخر اصلا لوجود العائق عن الرؤية بينهما
فعلم انها عدم الضوء ومعنى شرط كون الجالس في الغار مرئيا فلا يرى دون شرط كون الخارج
الخارج مرئيا فيرى فلذلك اختلف حالهما فان المصنف لو قيل كان شرط الرؤية ضوءا محيطا بالمرئي لا الضوء

المقصد الثالث

مطلقا ولا الضوء المحيط بالرائي فقد يكون العائق عن الرؤية ظلمة محيطة به اي بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرائي
ولا الظلمة مطلقا لم يكن هذا القول بعيدا او حج يكون الظلمة امرا موجودا عا يعا مع اصلاف حال الجالس
والخارج في الرؤية كما ذكر وقد يستدل على كونها عدمية بانا اذا قدرنا خلو الجسم عن النور من غير اتصاف
صفة اخرى اليه لم يكن حاله الا هذه الظلمة التي نتخيلها امرا محسوسا في الهواء اذ ليس هناك امر محسوس
الا ترى انا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحنا في الظلمة الشديدة ولا شك انا لا نرى في حال التغميض
شيئا في ضوء نتاكل لتنافي هذه الحالة ان لا نرى شيئا فيحصل انا نرى كيفية كالسواد وكذا الحال في تخيلنا
الظلمة امرا محسوسا فرع منهم فجعل الظلمة شرطا لرؤية بعض الاشياء كالتي تلمع وترى بالليل من
الكواكب والشعل البعيدة ولا نرى في النهار وما ذلك الا لكون الظلمة شرطا لرؤيتها ورد بان ذلك ليس
لتوقف الرؤية على الظلمة بل لان الحس غير منفعل بالليل عن الضوء القوي كما في النهار فينفعل عن الضوء
الضعيف ويدركه وما كان في النهار منفعلا عن ضوء قوي لم ينفعل عن الضعيف فلم يحس وذلك كالهباء
الذي يرى في البيت اذا وقع عليه الضوء من الكوة ولا نرى في الشمس لان بصر الانسان في الشمس مغلوبا بضوئها
فلا يقوى على احساس الهباء بخلاف ما اذا كان في البيت فان بصره ليس ههنا منفعلا عن ضوء قوي فلا جرم
مدرك الهباء المستضيء بضوء ضعيف وانما مختص على في فطنة ان الاولى ان يجعل هذا الفرع مقصدا اما انا عقب
المقصد الثاني ثم يحمل بيان حال الظلمة في كونها عدمية فرعا للمقصد الثالث القسم الثاني في قسمي المبصرات
في الاضواء وفيه مقاصد اربعة الاول ذهب بعض الحكماء الاقدمين الى الضوء اجسام صغار تنفصل من
المضيء وتتصل بالمستضيء وتبطله وقال الاول انها اي تلك الاجسام الصغار التي هي الضوء اما غير محسوسة
بالبصر فلا يكون الضوء محسوسا به والضرورة تكذبه او محسوسة فتستر ما تحتها فيكون الاكثر ضوءا اكثر استتارا او
الشامل عليه فان ما هو اكثر ضوءا يكون اكثر ظهورا وفيه نظر فان ذلك اي ستر الجسم المرئي ما تحته شأن الاجسام الملونة
فانها تستر ما وراءها لعدم نفوذ شعاع البصر فيها دون الاجسام الشفافة التي ينفذ نور البصر فيها ويتصل بما
وراءها فان صفحة البلور والزجاج الشفاف ربما تضيفها ظهورا ولذلك يستعين بها الطاعنون في السن على قراءة
الخطوط الدقيقة وقد يجاب عنه بانه لو كان جسما محسوسا لم يكن كثرته موجبة لتشويه الاحساس بما تحته لان
الحس يشتغل به فكلما كثر كان الاشتغال به اكثر فيقل الاحساس بما وراءه اولا ترى ان تلك الصفحة اذا غلظت
جدا اوجبت ما تحتها سترا وان لا استعانة بالرقيقة منها انما هي للعقول الضعيفة دون القوية بل مع خفاء
ما وراءها ما وراءها الثاني لو كان الضوء جسما لكان حركته بالطبع اذ لا ارادة له قطعا ولا قاسر معه يقتضي
ايضا فكانت حركته الطبيعية الى جهة واحدة فلم يقع الضوء من كل جهة بل من جهة واحدة معينة الى اسفل او الى ابط
لان الضوء يقع على الاجسام من جهات متعددة محيطة واعترض عليه بجواز ان يكون الضوء اجساما مختلفة
الطبائع مقتضية للحركة في الجهات المتباينة نعم لو ثبت ان الضوء مطلقا حقيقة واحدة تم وهما يبقون ذلك اي عدم
الضوء جسما ان النور اذا دخل في البيت من الكوة ثم سددنا ما دفعة واحدة فانه اي ذلك الجسم اذ لو
فرض انه النور لا يخرج من البيت الا قبل السد والا بعده وهو ظاهر ولا يعدم بذاته والا لزم ان يكون حيلولة
جسم بين جسمين معدمة لاحدهما ولا بقاؤها على حاله الذي كان عليه بل يعدم لغيبة التي كانت مبصرة
وهو مرادنا فان تلك الكيفية الحاصلة ومقابلة المضيء الزائلة بزوالها هي الضوء واذا ثبت ذلك في بعض
الاضواء ثبت في الكل للقطع بعدم التفاوت وايضا فالشمس اذا اطلعت من الافق اضاءت الدنيا اي
وجه الارض وما يتصل بها في اللحظة وحركته اي حركة النور الخاص عنها في ما بين الفلك الرابع الى وجه الارض

فيه من اضافة اي نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم بها يكون العالم عالما بذلك المعلوم والمعلوم معلوما لذلك
العالم وهو اي ما ذكرناه من الاضافة والنسبة هو الذي نسميه نحن معاشر المتكلمين التعلق فهذا الامر المسمى
بالتعلق لا بد منه في كون شيء عالما بآخر ولم يثبت غيره بدليل فلذلك اقتصر جمهور المتكلمين عليه وقيل اي العلم
صفة حقيقية ذات تعلق والقائل به جماعة من الاشاعرة ومنهم الذين عرفوه بانه صفة توجب تمييزا لا يحتمل
النقيض وقد عرفت انه المختار من تعريفاته عند المص فلا تغفل وعلى قول هؤلاء فثمة امران العلم
وهو تلك الصفة والعالمية اي ذلك التعلق واثبت القاضي الباقلاني في العلم الذي هو صفة موجودة والعالمية
هي من قبيل الاحوال عنده واثبت معهما تعلقا فاما للعلم فقط او للعالمية فقط فههنا ثلثة امور العلم
والعالمية والتعلق الثابت لاحدهما فقط واما لهما معا فههنا اربعة امور العلم والعالمية وتعلقاهما
وقال الحكماء العلم هو الوجود الذهني اي الموجود الذهني كما قالوا العلم حصول الصورة وارادوا
به انه الصورة الحاصلة على ما صرح به بعضهم ويدل عليه انهم جعلوا العلم من مقولة الكيف ومع ذلك
عرفوه بحصول الصورة ولا شبهة في ان الحصول ليس من هذه المقولة وانما ذهبوا الى ان العلم هو
الوجود الذهني اذ قد نعقل ما هو نفي محض وعدم صرف بحسب الخارج كالممتنعات وكثير
من الممكنات كبعض الاشكال الهندسية الابدي انا نحكم عليها ولا يمكن ذلك الا بتعقلها ولا شبهة
ايضا في ان بين العاقل والمعقول تعلقا مخصوصا كما مر والتعلق انما يتصور بين شيئين متمايزين
ولا تمايز الا بان يكون لكل منهما ثبوت في الجملة واذ لا ثبوت للمعلوم ههنا في الخارج فلا حقيقة
له الا الامر الموجود في الذهن وهو اي ذلك الامر الموجود في الذهن هو العلم واما التعلق المذكور
فامر خارج عن حقيقة العلم لازم لها وهو المعلوم ايضا فانه باعتبار قيامه بالقوة العاقلة علم وباعتباره
في نفسه من حيث هو هو معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار واذا كان
العلم بالمعدومات الخارجية على هذه الحالة وجب ان يكون العلم بسائر المعلومات كذلك اذ لا
اختلاف بين افراده حقيقة واحدة نوعية ثم ان الامر الموجود في الذهن قد يطابقه امر في الخارج
بان يكون تلك الماهية التي اتصفت بالوجود الذهني متصفة بالوجود الخارجي ايضا وقد لا يطابقه بان لا يكون
تلك الماهية موجودة في الخارج وبهذا الاعتبار اي اعتبار المطابقة للحقيقة اي ذلك الموجود الذهني
الاحكام الخارجية من السواد والبياض والحركة والسكون ونظائرها فان الماهية اذا وجدت
في الخارج لم تخل من امور تعرض لها بحسب هذا الوجود وتختص به فلا يكون عارضة لها حال كونها
موجودة في الذهن ويحتمل ان يراد بهذا الاعتبار اعتبار المطابقة واللامطابقة على معنى
ان الموجود الذهني بمجرد حصوله فيه ملحوظ من حيث هو هو ومن هذه الحيثية يجوز ان يكون له مطابق
في الخارج وان لا يكون ويمكن للعقل ان يجري عليه احكاما خارجية صادقة او كاذبة وهذا
الاحتمال انسب بقوله واما من حيث هو موجود في الذهن فلا حكم له اي لا يمكن للعقل ان يحكم عليه من هذه
الحيثية الا بان يتصور مرة ثانية من حيث انه في الذهن فيحكم عليه باحكام اخر مخالفة للاحكام الخارجية
كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية الى غير ذلك من اشباهها ويسمى مثل
ذلك معقولات ثانية ومحصل الكلام ان الماهية اذا وجدت في الذهن كانت ملحوظة في نفسها
وصالحة لان يحكم عليها بامور لا تعرض لها الا في الخارج وهي المسماة بالعوارض الخارجية
وغير صالحة لان يحكم عليها بامور لا تعرض لها الا في الذهن بل لا بد لهذا الحكم من تصورها مرة ثانية ليلاحظ

الوجود الذهني بط عند المتكلمين

عروض هذه العوارض لها فيحكم بها عليها واما لوازم الماهية من حيث هي فهي عارضة لها في الوجودين فيصح ان يحكم بها عليها في كل واحد من الملاحظتين وانما سميت العوارض الذهنية معقولات ثانية لانها في الدرجة الثانية من التعقل واعلم ان الماهية الموجودة في الذهن اذا اخذت من حيث هي ذهنية كانت ممتنعة الحصول في الخارج سواء كانت تلك الصور الذهنية ماخوذة من الممتنع او من الممكن واما اذا نظر اليها من حيث هي مع قطع النظر عن اعتبار كونها ذهنية فقد يكون ممتنعة وقد لا يكون الا ان الحكم بامتناعها او امكانها لا يمكن الا حال وجودها في الذهن قال المتكلمون القول بكون العلم عبارة عن الوجود الذهني بط بوجهين الاول لو كان التعقل بحصول ماهية المعقول في ذهن العاقل فمن عقل السواد والبياض وكل متضاد مما يكون قد حصل في ذهنه السواد والبياض فيكون الذهن اسود وابيض اذ لا معنى للاسود والابيض الا ما حصل فيه ماهية السواد والبياض لكنه بط قطعا لان هذه الصفات منتفية عنه وايضا يجتمع الضدان في محل واحد وهو سفسطة الوجه الثاني حصول ماهية الجبل والسماء في ذهننا معلوم الانتفاء بالضرورة ويكون مكابرة محضة وجواب الوجه الاول انه انما يلزم كون الذهن ابيض واسود لو حصل فيه هوية السواد والبياض اي ماهيتهما موجودة بالوجود العيني المسمى بالوجود الخارجي الذي هو مصدر للآثار ومظهر للاحكام لا ماهيتها الموجودة بالوجود الظلي المسمى بالوجود الذهني اذ قد علمت في مباحث الوجود الذهني انه لا معنى للماهية الا الصورة العقلية المتصفة بوجود غير اصيل وعلمت ايضا انها اي الصورة العقلية مخالفة للهويات الخارجية المتصفة بوجودات اصيلة في اللوازم التي يكون للوجود الخارجي باعتبار خصوصه مدخل فيها كما نبهت له من قبل وكون المحل اسود وابيض وكذلك التضاد من قبيل ما للوجود العيني مدخل فيه فلا يلزم اتصاف الذهن بما هو منتف عنه قطعا ولا اجتماع الضدين وجواب الوجه الثاني ان الممتنع حصول هوية الجبل والسماء في ذهننا فان هذه الهوية هي المتصفة بالعظم المانع من الحصول في اذهاننا لا ماهيتها اذ ليس فيها ما يمنع من حصولها فيها ومنشأ الذي ذكره المتكلمون في هاتين الشبهتين غلط واقع من جهة اشتراك اللفظ فان الماهية اي لفظها يطلق على الامر المعقول الذي هو الماهية الموجودة بالوجود الذهني وعلى ما يطابقه اي يطابق ذلك الامر المعقول وهو الموجود الخارجي فظننا امرا واحدا وبني عليه اشتراكهما في الاحكام كلها وقد تبين لك فساد ذلك الظن وربما جعلوا اي الحكماء العلم امرا عدميا فقالوا هو تجرد العالم والمعلوم من المادة ورد بانه يلزم منه ان يكون كل شخص انساني عالما بجميع المجردات فان النفس الانسانية مجردة عندهم واقرب من هذا ما قيل ان العلم حصول صورة مجردة عن المادة عند ذات مجردة عنها ولا باس بخروج ادراكات الحواس عن تعريف العلم لانه التعقل دون الاحساس كما دل عليه المباحث السابقة قال الامام الرازي في المباحث المشرقية قد اضطرب كلام ابن سينا في حقيقة العلم فحيث بين ان كون الباري عقلا وعاقلا ومعقولا لا يقتضي كثرة في ذاته فسر العلم بالتجرد عن المادة وحيث قرر اندراج العلم في مقولة الكيف بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض جعله عبارة عن صفة ذات اضافة وحيث قرر ان تعقل الشيء لذاته ولغيره ذاته ليس الا حضور صورته عنده جعله عبارة عن الصورة المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول وحيث زعم ان العقل البسيط الذي لواجب الوجود ليس عقليته لاجل صور كثيرة فيه لاجل فيضانها عنه

حتى

حتى يكون العقل البسيط كالمبدا الخلاق للصور المفصلة في النفس جعله عبارة عن مجرد اضافة وقال في الملخص انا نعلم بالضرورة علمنا بالسماء والارض ووجودنا ووجود لذاتنا والامنا وتميز بينه وبين ساير الاحوال النفسانية وذلك يتوقف على تصور ماهية العلم وما يتوقف عليه البديهي اولى ان يكون بديهيا فتصور العلم بديهي ثم ان هذه الحالة الوجدانية المسماة بالعلم ليست عدمية لانها ممتازة عن غيرها بالضرورة والعدم لا يكون كذلك وايضا لو كانت عدما لكانت عدم ما يقابلها وهو اما الجهل البسيط الذي هو عدم فيكون العلم عدما للعدم فيكون ثبوتيا مع فرض كونه عدميا واما الجهل المركب وهو بط ايضا لخلو المحل عنهما معا كما في الجماد لا يقال لم لا يجوز ان يكون عبارة عن التجرد عن المادة لانا نقول قد يعقل كون الشيء مجردا وهو المجرد ان لا يكون جسما ولا جسمانيا مع الشك في كونه عالما وايضا يصح ان يقال في الشيء انه عالم بهذا دون ذاك ولا يصح ان يقال انه مجرد عن المادة بالنسبة الى احدهما دون الآخر واذا لم يكن تلك الحالة عدمية فهي اما حقيقية او اضافية اما الحقيقية فاما ان يكون نفس الصورة المساوية لماهية المدرك وهو بط لان ماهية الحرارة حاصلة للجماد ولا علم هناك فان اجيب عنه بان العلم ليس نفس حصول ماهية شيء لاخر بل هو حصول خاص اعني حصول ماهية المدرك للذات المجردة والجماد ليس ذاتا مجردة قلنا فهذا اعتراف بان العلم ليس نفس الحصول واما ان يكون امرا آخر مغايرا للصورة وذلك مما لم يقم عليه دلالة وان قال به جماعة واما الاضافة فلا شبهة في تحققها لانا نعلم بالضرورة ان الشعور لا يتحقق الا عند اضافة مخصوصة بين الشاعر والمشعور به واما انه هل يعتبر في تحقق هذه الاضافة المسماة بالشعور امر آخر حقيقي او اضافي او عدمي فذلك مما لا حاجة اليه في البحث عن ماهية العلم هذا ما تلخص من كلامه ولا يخفى عليك ما فيه واعلم ان القايل بان العلم هو الصورة المساوية للمعلوم يرد عليه الاشكال في علم الشيء بذاته وبصفات ذاته اذ يلزم ان يحصل في ذاته صورة مساوية لذاته ولصفاته وذلك اجتماع المثلين واجيب عنه بان ذاته وصفاته موجودات عينية وصورها موجودات ذهنية والمستحيل هو اجتماع عينين متماثلين في آن واحد قائمة بنفسها وصورة ذاته قائمة بها والمستحيل حلول المثلين في محل واحد لا حلول احدهما في الآخر واخرى بان علم الشيء بذاته وصفاتها علم حضوري لا حصولي ومعنى ذلك ان المعلوم مهنا حاضر عند العالم بنفسه لا بحصول صورته ففي علم الشيء بذاته يتحد العاقل والمعقول والعقل في الوجود العيني وفي علمه بصفاته يتحد العقل والمعقول فيه فان قلت كيف يتصور حضور الشيء عند نفسه مع ان الحضور نسبة لا تتصور الا بين شيئين قلت ان التغاير بالاعتبار كاف لتحقق النسبة ولا شك ان النفس من حيث انها صالحة لان تكون عالمة بشيء من الاشياء مغايرة لها من حيث انها صالحة لان تكون معلومة لشيء ما وبهذا التغاير ايضا يندفع الاشكال في علم الشيء بنفسه عن القايل بان العلم اضافة محضة او صفة حقيقية مستلزمة للاضافة واما الاشكال عليه في العلم بالمعدومات الخارجية فانما يندفع عنه اما باختيار الوجود الذهني كما ذهب اليه الامام الرازي في المباحث المشرقية وادعى ان العلم اضافة مخصوصة للصورة عقلية لما عرفت من قصة الجماد واما بان الاضافة تتوقف على الامتياز الذي لا يتوقف على وجود المتمايزين في الخارج ولا في الذهن المقصد الثاني العلم الواحد الحادث قيده بالحدوث لان العلم الواحد القديم يجوز تعلقه بامور غير متناهية هل يجوز تعلقه بمعلومين اي على سبيل التفصيل اذ لا خلاف في ان العلم الواحد الاجمالي يتعلق بما فيه كثرة فيه مذاهب اربعة الاول لبعض اصحابنا من الاشاعرة يجوز ذلك مطلقا كعلم الله تعالى فانه علم واحد متعلق بمعلومات متعددة قلنا هذا

تمثيل وقياس للشاهد على الغائب بلا جامع فيكون باطلا وايضا يلزم على من احتج من اصحابنا بذلك القدرة فان القدرة الحادثة لا تتعلق بمقدورين على اصلنا كالسبات مع ان القدرة القديمة يجوز تعلقها بمقدورين فصاعدا والفرق بين العلم والقدرة في ذلك متعذر الثاني وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وكثير من المعتزلة لا يجوز ذلك مطلقا اذ ليس عدد اولى من عدد فيلزم من جواز تعلقه باكثر من واحد تعلقه بل جواز تعلقه بامور غير متناهية فيلزم ان يجوز كون احدنا عالما بعلم واحد بمعلومات لا تتناهى وهو باطل قطعا وقد عرفت انه ضعيف جدا لان عدم الاولوية في نفس الامر ممنوع وعدمها عندنا لا يجدي شيا والمحتج بهذه الحجة ان كان معتزليا ورد عليه القدرة الواحدة الحادثة فانها على اصله يجوز تعلقها بمقدورين واكثر ولا يجوز تعلقها بمقدورات لا تتناهى وايضا فلا يسد احدهما مسد الاخر هذا دليل ثان على المذهب الثاني وهو ان يقال لو تعلق العلم الواحد بمعلومين لسد العلم باحدهما مسد العلم بالاخر ضرورة ان الشيء يسد مسد نفسه واللازم باطل فان التعلق بالمعلوم داخل في حقيقته اي حقيقة العلم فاذا علم احد المعلومين كان التعلق به داخلا في هذا العلم دون التعلق بالمعلوم الآخر واذا علم الآخر انعكس الحال فلا يتصور قيام العلم باحدهما مقام العلم بالاخر وينقض هذا الدليل الثاني بعلم الله تعالى فانه جار فيه مع كونه متعلقا بامور متعددة وساير اي وينقض ايضا بساير الهويات المتعلقة باشياء متعددة كالسواد الواحد فان له تعلقا بالفاعل الموجد وتعلقا آخر بالمحل القابل وتعلقا ثالثا بالزمان الذي وجد فيه الى غير ذلك فتعدد التعلقات لا يقتضي تعددا في الذات وليس يلزم من وحدة الذات ان تكون هي ماخوذة مع تعلق مخصوص سادّة مسدها ماخوذة مع تعلق آخر الثالث وهو مذهب ابي الحسن الباهلي من الاشاعرة وهو انه لا يجوز تعلقه اي تعلق العلم الواحد نظريين اي بمعلومين نظريين لانه يستلزم اجتماع نظرين في حالة واحدة وهو ممتنع بالضرورة الوجدانية ويجوز تعلقه بضروريين لما مر في مذهب الاول من القياس على علم الله تعالى وقد عرفت فساد هذا القياس واما الجواب عن اجتماع النظرين فهو ما ذكره بقوله قلنا قد نعلمهما اي المعلومين النظريين بنظر واحد كما نعلمهما بعلم واحد فانه اذا كان العلم بهما واحدا كفاه نظر واحد فاجتماع النظرين انما يلزم اذا لم يجز تعلق علم واحد بهما وذلك مصادرة المذهب الرابع وهو مختار القاضي وامام الحرمين لا يجوز تعلقه بمعلومين يجوز انفكاك العلم بهما اي كل معلومين يتصور العلم باحدهما مع امكان عدم العلم بالاخر كالقديم والحادث والسواد والبياض فانه لا يجوز ان يتعلق بهما علم واحد والا جاز انفكاك الشيء عن نفسه اذ المفروض جواز الانفكاك بين العلم بهما فاذا كان ذلك العلم واحدا جاز انفكاكه عن نفسه قلنا انما يلزم ما ذكرتم او اجاز الانفكاك بين العلم بالسواد والعلم بالبياض مطلقا وهو ممنوع اذ لقايل ان يقول انهما اذا علما معلمين جاز الانفكاك بين العلم بهما واما اذا علما بعلم واحد فلا يتصور ذلك الانفكاك واليه الاشارة بقوله قد يعلم ما ذكرتموه اعني المعلومين اللذين يجوز الانفكاك بين العلم بهما تارة بعلم واحد فلا يجوز ذلك الانفكاك وتارة بعلمين فيجوز الانفكاك ولا استحالة في ذلك لان جواز الانفكاك في حالة وعدم جوازه في حالة اخرى ولا يلزم من ذلك اي من جواز تعلق علم واحد بذينك المعلومين تارة وتعلق علمين بهما اخرى الاستغناء عن تعدد الصفات بان يقال لو جاز ان يكون علم واحد موجبا للعالمية بالسواد والعالمية بالبياض مع الاتفاق على انه اذا تعدد العلم بهما كان موجبا للعالميتين ايضا لكانت الصفة الواحدة موجبة لحكمين متغايرين كالصفات المتعددة فح جاز ان تكون صفة واحدة موجبة للعالمية والقادرية معا فلا حاجة الى اثبات صفات متعددة للاحكام المختلفة وهو باطل بالضرورة والاتفاق فانه اي ما ذكرتموه من الاستدلال

تمثيل ايضا كما مر خال عن الجامع بجواز ان يكون صفة واحدة موجبة لحكمين متجانسين كالعالميتين ويمتنع ايجابها لحكمين متخالفين كالعالمية والقادرية على انه انما يلزم القايل بالحال واما لا يجوز انفكاك العلم بهما كالعلم بالشيء والعلم بالعلم به وكالعلم بالتضاد فان العلم بمضادة شيء لآخر لا يكون الا مع العلم بمضادة الآخر اياه وكذا الحال في الاختلاف والتماثل وساير الاضافات فقد يتعلق بهما علم واحد اي يجوز تعلقه بهما اذ من علم شيا علم علمه بالضرورة والا اي وان لم يصح ما ذكرناه من استلزام العلم بالشيء العلم بذلك العلم جاز ان يكون احدنا عالما بالجفر والجامعة وهما كتابان لعلي كرم الله وجهه قد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التي تحدث الى انقراض العالم وكانت الائمة المعروفون من اولاده يعرفونهما ويحكمون بهما وفي كتاب قبول العهد الذي كتبه علي بن موسى رضي الله عنهما الى المأمون انك قد عرفت من حقوقنا ما لم يعرفه آباؤك فقبلت منك عهدك الا ان الجفر والجامعة يدلان على انه لا يتم وللمشايخ المغاربة نصيب من علم الحروف ينتسبون فيه الى اهل البيت ورأيت انا بالشام نظما اشير فيه بالرموز الى احوال ملوك مصر وسمعت انه مستخرج من ذينك الكتابين وان كان اي احدنا لا يعلم علمه به اي بما علمه من الجفر والجامعة لكن ذلك ضروري البطلان فظهر ان من علم شيا علم علمه به ثم انه يعلم ايضا علمه بعلمه لما ذكرناه من استلزام العلم العلم بالعلم وهلم جرا فثم معلومات غير متناهية فلو لم يجز ان يكون علم من هذه المعلومات معلومة بعلم واحد بل استدعى كل معلوم منها علما على حدة لزم ان يكون لاحدنا اذا علم شيا واحدا علوم غير متناهية بالفعل وانه محال والوجدان يحققه اي يشهد بكونه محالا والجواب انا لا نسلم ان العلم بالشيء يستلزم العلم بذلك العلم اذ قد يعلم الشيء ولا يعلم العلم به الا اذا التفت الذهن اليه لما مر من ان الموجود في الذهن لا يمكن ان يحكم عليه من حيث هو موجود فيه الا بان يتصور مرة ثانية ويلتفت اليه من حيث انه في الذهن وهذا الالتفات لا يمكن ان يستمر حتى يلزم علوم غير متناهية بل ينقطع بانقطاع الاعتبار ولا فرق في ذلك بين معلوم واحد ومعلومات جمة اذ يجوز الغفلة عن العلم في الكل ولكن لما كان الالتفات الى العلم قريبا من الحصول غير محتاج الى تكلف ظن انه حاصل بالفعل وبني عليه ما بني واما قول من قال العلم به الآمدي فانه قال في الجواب الكلام انما هو في جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين والعلم لا يتعلق بنفسه لان النسبة التي هي التعلق لا يتصور الا بين شيئين متغايرين ولا مغايرة بين الشيء ونفسه وقول القايل ذات الشيء ونفسه يوهم نوعا من نسبة الشيء الى نفسه الا انه مجاز لا حقيقة له ومعنى كون الواحد منا عالما بعلمه انه يزيد على هذا علمه بنفسه فظاهر البطلان لان تعلق العلم بالعلم ليس من قبيل تعلق الشيء بنفسه بل من قبيل تعلق جزء من العلم بجزء آخر منه ولا محذور فيه قال الامام الرازي والمختار عندي ان هذا الخلاف متفرع على تفسير العلم فان قلنا انه نفس التعلق فلا شك ان التعلق بهذا غير التعلق بذاك فلا يتعلق علم واحد بمعلومين وان قلنا انه صفة ذات تعلق جاز ان يكون العلم صفة واحدة متعددة متعلقاته ولكن التعلقات الخارجة عن حقيقة الصفة لا تجعل الصفة متكثرة في ذاتها قال المص واعلم ان الجواز الذهني لا نزاع فيه والجواز الخارجي مما يناقش فيه يعني انا اذا نظرنا الى ان العلم صفة ذات تعلق جوز العقل ان يكون هذه الصفة واحدة شخصية متعلقة بامور متعددة بمعنى ان العقل بمجرد هذه الملاحظة لا يحكم بامتناع تعلق علم واحد بمعلومين وهذا هو المسمى بالامكان الذهني وليس يلزم منه الامكان بحسب نفس الامر لجواز ان يكون ممتنعا في نفسه لكن العقل لم يطلع على وجه استحالته والاستدلال على امكانه في نفسه بان العلم المتعلق بكون السواد مضادا للبياض ان لم يكن

هو بعينه متعلقا بهما لم يكن متعلقا بالمضافة التي بينهما بل بمطلق المضافة وكلامنا في المضافة المخصوصة
وان كان متعلقا بها فهو المط لست اشك ان المضافة المخصوصة مفهوم متعلق بها والعلم بها موقوف
على العلم بها معا فليس هناك علم واحد علم به معلومان وفي نقد المحصل ان العلم اذا فسر بالتعلق جاز
تعدد المعلوم مع وحدة العلم كما اذا علم مجموع من حيث هو هو فان الاجزاء داخلة فيه والجواب ان محل
الخلاف في تعلق العلم الواحد بمتعدد على سبيل التفصيل بان يكون متعلقا بخصوصية هذا وخصوصية
ذاك معا فانه جوزه جماعة كثيرة وليس العلم المتعلق بالمجموع من هذا القبيل المقصد الثالث الجهل
المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد فليس الثبات معتبرا
في الجهل المركب كما هو المشهور في الكتب وانما سمي مركبا لانه يعتقد الشيء على خلاف ما هو عليه فهذا جهل
بذلك الشيء ويعتقد انه يعتقده على ما هو عليه فهذا جهل آخر قد تركبا معا وهو ضد للعلم لصدق حد
الضدين عليهما فانهما معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد وبينهما غاية الخلاف ايضا وقالت
المعتزلة اي كثير منهم هو اي الجهل المركب ليس ضدا للعلم بل هو مماثل له فامتناع الاجتماع بينهما انما هو للمماثلة
لا للمضادة وانما قالوا بالمماثلة بينهما لوجهين الاول التميز بينهما ليس الا بالنسبة التعلق وهي اي تلك النسبة
المميزة بينهما مطابقته او لامطابقته فان العلم مطابق لمتعلقه والجهل المركب غير مطابق له والنسبة لا يدخل
في حقيقة المنتسب لان النسبة متاخرة عن طرفيها فتكون خارجة عنهما والامتياز بالامور الخارجة لا يوجب
الاختلاف بالذات واذا ليس بينهما اختلاف الا بهذا الوجه لزم اشتراكهما في تمام الماهية الوجه الثاني
ان من اعتقد من الصباح الى المساء ان زيدا في الدار وكان زيد فيها الى الظهر ثم خرج كان له اعتقاد
واحد مستمر من الصباح الى المساء لا يختلف ذلك الاعتقاد بحسب الذات والحقيقة ضرورة ثم انه كان اي
ذلك الاعتقاد اولا علما ثم انقلب جهلا مركبا والانقلاب من شيء الى آخر لا يتصور الا في عارض
مع اتحاد الذات والحقيقة في ذينك الشيئين فيكونان متماثلين انقلب احدهما الى الآخر بسبب
اختلاف العوارض ولا استحالة فيه بخلاف المتضادين والمتخالفين في الحقيقة فان الانقلاب بينهما
يفضي الى انقلاب الحقائق وهو محال وايضا قد ثبت في المثال المذكور اتحاد العلم والجهل المركب
في الذات فلا يكون الاختلاف الا بالعوارض قال الاصحاب في جوابهم بطريق المعارضة المطابقة
واللامطابقة اخص صفاتهما اي صفات العلم والجهل المركب فيلزم من الاختلاف فيهما اي في اخص الصفات
الاختلاف في الذات لما مر من ان المتماثلين ما اشتركا في اخص صفات النفس واجاب الآمدي
بعبارة اخرى وهي ان الاشتراك في الاخص المعتبر في التماثل يستلزم الاشتراك في الاعم ومن صفات
العلم حصوله بالنظر الصحيح وذلك غير متصور في الجهل المركب بالاتفاق فلا يكون مثلا للعلم قال
واتفق الكل على ان اعتقاد المقلد للشيء على ما هو عليه مثل للعلم المقصد الرابع الجهل يقال
للمركب وهو ما ذكرنا ويقال ايضا للبسيط وهو عدم العلم عما من شانه ان يكون عالما فلا يكون ضدا
للعلم بل مقابلا له مقابلة العدم للملكة ويقرب منه اي من الجهل البسيط السهو وكانه جهل بسيط سببه
عدم استثبات التصور اي العلم تصوريا كان او تصديقيا فانه اذا لم يتمكن التصور ولم يتقرر كان في
معرض الزوال فيثبت مرة ويزول اخرى ويثبت بدله تصور آخر فيشتبه احدهما بالآخر اشتباها غير
مستقر حتى اذا نبه الساهي ادنى تنبيه تنبه وعاد اليه التصور الاول وكذا الغفلة يقرب من
الجهل ايضا ويفهم منها اي من الغفلة عدم التصور مع وجود ما يقتضيه وكذلك الذهول يقرب منه

قيل وسببه عدم استثبات التصور حيرة ودهشة قال تعالى يوم تذهل كل مرضعة عما ارضعت فهو
قسم من السهو والجهل البسيط بعد العلم يسمى نسيانا وقد فرق بين السهو والنسيان بان الاول زوال الصورة
عن المدركة مع بقائها في الحافظة والثاني زوالها عنهما معا فيحتاج ح في حصولها الى سبب جديد قال
الآمدي ان الغفلة والذهول والنسيان عبارات مختلفة لكن يقرب ان يكون معانيها متحدة وكلها مضادة
للعلم بمعنى انه يستحيل اجتماعها معه قال والجهل البسيط يمتنع اجتماعه مع العلم لذاتيهما فيكون ضدا وان
لم يكن صفة اثبات وليس اي الجهل البسيط ضدا للجهل المركب ولا الشك ولا الظن ولا النظر بل يجامع كلا منها
لكنه يضاد النوم والغفلة والموت لانه عدم العلم عما من شانه ان يقوم به العلم وذلك غير متصور في حالة
النوم واخواته واما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور المذكورة المقصد الخامس ادراكات الحواس
الخمس الظاهرة عند الشيخ الاشعري علم بمتعلقاتها فالسمع اي الادراك بالسامعة علم بالمسموعات والابصار
اي الادراك بالباصرة علم بالمبصرات وكذلك الحال في الادراك باللامسة والذائقة والشامة فهذه الحواس
وسائل الى تلك العلوم الحاصلة باستعمالها كالوجدان والبديهة والنظر التي يتوسل بها الى العلوم
المستندة اليها وخالفه فيه الجمهور من المتكلمين فانا اذا علمنا شيئا كاللون مثلا علما تاما ثم رايناه
فانا نجد بين الحالين فرقا ضروريا ونعلم ان الحالة الثانية مخالفة للحالة الاولى بلا شبهة ولو كان الابصار
علما بالمبصر لم يكن هناك فرق وكذا نجد الفرق بين العلم بهذا الصوت وسماعه وبين العلم بهذا الطعم
وذوقه وبين العلم بهذه الرائحة وشمها وله اي للشيخ ان يجيب بان ذلك الفرق الوجداني لا يمنع كونه
اي كون ادراك الحواس علما مخالفا لسائر العلوم المستندة الى غير الحواس مخالفة اما بالنوع او بالهوية
فيكون العلم على الاول حقيقة جنسية مشتملة على حقائق مختلفة منها ادراك الحواس وعلى الثاني حقيقة
نوعية متناولة لافراد مخالفة بالهويات لا يقال الخلاف انما هو في ان حقيقة ادراك الشيء باحدى
الحواس هل هي حقيقة ادراكه المسمى بالعلم اتفاقا اولا واذا فرض اختلافهما بالنوع صار النزاع لفظيا
راجعا الى ان لفظ العلم اسم لمطلق الادراك او لنوع منه لانا نقول يكفينا في مقام المنع الاختلاف
بالهوية بجواز استناد الفرق اليه وكذا الاختلاف النوعي لمزيد الاستظهار وايضا فانما يصح
الاستدلال اي استدلال الخصم اعني الجمهور لو امكن العلم بمتعلقه اي بمتعلق الادراك الحسي
بطريق آخر غير الحس وهو باطل لان الحس لا يتعلق الا بالجزئيات المخصوصة بهوياتها ولا سبيل الى ادراكها
من هذه الجهة سوى الحس فان قلت نحن نعلم ان في الجسم الفلاني مثلا لونا جزئيا مخصوصا علما
تاما ثم ندركه بالبصر فنجد تفاوتا ضروريا فقد صح امكان ان يتعلق العلم بطريق آخر بما يتعلق به الادراك
الحسي قلت هذا غلط نشأ من عدم الفرق بين ادراك الجزئي على وجه جزئي وبين ادراكه على وجه
كلي وذلك لا يخفى على ذي مسكة المقصد السادس في ما يتفرع على القول بثبوت الصور العقلية
الحكماء قالوا الصور العقلية تمتاز عن الخارجية مع التساوي في نفس الماهية بوجوه الاول انها اي
الصور العقلية غير متمانعة في الحلول اذ يجوز حلولها معا في محل واحد بخلاف الصور الخارجية فان
المتشكل بشكل مخصوص مثلا يمتنع ان يتشكل بشكل آخر مع الشكل الاول وكذا المادة المتصورة بالصورة
النارية يستحيل ان تتصور معها بصورة اخرى بل الصورة العقلية متفاوتة في الحلول فان النفس اذا
كانت خالية عن العلوم كان تصورها الشيء من الحقائق عسيرا جدا واذا اتصفت ببعض العلوم زاد استعدادها
للباقي وسهل انتقاشها به الثاني تحل الكبير من الصور العقلية في محل الصغير منها معا ولذلك تقدر

النفس على تخيل السماوات والارض والجبال والامور الصغيرة بالمرة معا بخلاف الصور المادية فان
العظيمة منها لا تحل في محل الصغير مجتمعة معها الثالث لا تمحي الضعيف بالقوي يعني ان الصورة العقلية
للكيفية الضعيفة لا تزول عن القوة المدركة بسبب حصول صورة الكيفية القوية فيها بخلاف الخارجية
فان الكيفية الضعيفة منها تنمحي عن المادة عند حصول الكيفية القوية فيها الرابع الصورة العقلية اذا
حصلت في العاقلة لا يجب زوالها واذا زالت سهل استرجاعها من غير حاجة الى تجشم كسب جديد بخلاف
الصور الخارجية فانها واجبة الزوال عن المادة العنصرية لاستحالة بقائها ابدا واذا زالت احتيج
في استرجاعها الى مثل السبب الاول ومن الفروق بينهما ان الصور الخارجية قد تكون محسوسة بالحواس
الظاهرة بخلاف الصور العقلية ومنها ان الصور العقلية كلية بخلاف الخارجية ثم انهم ذكروا في معنى
كون صورة الانسانية المعقولة امرا كليا امرين الاول اسم الانسان مثلا الافراد ليس باشتراك اللفظ
ضرورة مثل اشتراك لفظ العين بين معانيه التي وضع اللفظ بازاء كل منها على حدة بل بسواء مدلول اسم
الانسان معنى مشترك بين افراده واطلاقه عليها باعتبار ذلك المعنى وهذا هو الذي يسمى اشتراكا معنويا
ولا يدخل فيه اي في ذلك المعنى المشترك المشخصات التي يمتاز بها افراده بعضها عن بعض والا لم يكن ذلك المعنى
مشتركا بين جميع افراده بل المشخصات كلها خارجة عنه فالنفس الناطقة اذا استحضرت صورة الانسانية
اي صورة ذلك المعنى المشترك مجردة عن المشخصات التي هي عوارض غريبة ولواحق خارجية كانت تلك
الصورة كلية على معنى انها تكون مطابقة لزيد وعمرو وبكر الى ساير افراده والمراد بالمطابقة ما بين
بقوله اي كل واحد من تلك الافراد اذا احضر في الخيال وجرد عن مشخصاته كانت تلك الصورة اعني صورة
المعنى المشترك هي بعينها الاثر الحاصل منه اي من ذلك الواحد الذي جرد عن مشخصاته لا تختلف تلك
الصورة باختلاف الافراد التي تجرد عن المشخصات حتى اذا سبق واحد منها الى النفس فتاثرت منه بذلك
الاثر المجرد عن العوارض لم يكن لما عداه من الافراد اذا احضر عندها تاثير آخر واذا كان هذا المتاخر
سابقا انعكس الحال بينهما ولو كان الحاضر من غير افراده كفرس مثلا لكان الاثر الحاصل في القوة العاقلة
بالتجريد عن المشخصات صورة اخرى سوى صورة الانسان فهذا معنى كون الصورة العقلية كلية مشتركة
بين كثيرين فان قلت لا شك ان الصورة العقلية الانسانية الحالة في القوة العاقلة صورة
جزئية معروضة لعوارض ذهنية باعتبار حلولها في نفس جزئية ولذلك امتازت عن الصورة
الانسانية الحالة في نفس اخرى فكيف يكون كلية مع كونها جزئية ايضا قلت لا منافاة لان كليتها باعتبار
انها اذا اخذت في نفسها لا مع عوارضها الذهنية طابقت الامور الكثيرة كما مر ومن ثمه زيد في المطابقة
شيء آخر وهو ان تلك الصورة الماخوذة على الحيثية المذكورة اذا فرضت في الخارج متشخصة بتشخص
فرد من افرادها كانت عين ذلك الفرد ومن البين ان كليتها بهذا المعنى لا تنافي جزئيتها من حيث انها
محفوفة بمشخصات ذهنية عارضة لها بواسطة محلها لا تعال كما ان الصورة العقلية تطابق افرادها
الخارجية كذلك كل واحد منها يطابقها لان المطابقة لا تتصور الا بين شيئين فيلزم ان يكون كل فرد مطابقا
لساير الافراد ايضا ضرورة اشتراكها في مطابقة امر واحد فيكون كل فرد كليا بالمعنى الذي ذكرتموه لانا
نقول ليست الكلية عبارة عن المطابقة مطلقا بل عن مطابقة ذات مثالية غير متأصلة في الوجود لما هي ظل
لها واعلم ان ما ذكر في تصوير المطابقة التي هي معنى الكلية انما يظهر في الكليات التي هي انواع حقيقية فاذا
اريد اجراؤه في ساير الكليات قيست الى حصصها التي هي افرادها الاعتبارية فانها انواع حقيقية

بالقياس اليها او جعل ما عدا المعنى المشترك من افرادها بمنزلة المشخصات في التجريد عنها الثاني من الامرين
اللذين ذكروهما في معنى الكلية ان الصورة العقلية امر كلي فاذا وصف الصورة بالكلية كان مجازا على معنى
انها صورة كلي ما علم بها ومثلا الامر الثاني يليق بمن يرى العلم غير الصور الذهنية المساوية في الماهية
للمعلومات مثل ما يراه انه صورة ذهنية مخالفة لها في الماهية وتوضيح الكلام ان القائلين بالصور فرقتان
فرقة تدعي ان تلك الصور مساوية في الماهية للامور المعلومة بها بل الصور هي ماهيات المعلومات من حيث
انها حاصلة في النفس فيكون العلم والمعلوم متحدين بالذات مختلفين بالاعتبار كما مر وعلى قول هؤلاء
يكون للاشياء وجودان وجود خارجي ووجود ذهني ويكون الكلية عارضة للصور العقلية حقيقة
لانها ماهيات المعلومات المحمولة على افرادها وفرقة تزعم ان الصور العقلية مثل واشباح للامور المعلومة
بها مخالفة لها في الماهية وعلى قولهم لا يكون للاشياء وجود ذهني بحسب الحقيقة بل بحسب المجاز والتأول
كان يقال مثلا النار موجودة في الذهن ويراد انه يوجد فيه شبح له نسبة مخصوصة الى ماهية النار بها
كان ذلك الشبح علما بالنار لا بغيرها من الماهيات وكنا قد اشرنا الى ذلك فيما سبق وكذا على قولهم لا يكون
الكلية عارضة للصورة العقلية حقيقة لان تلك المثل والاشباح ليست محمولة على افراد المعلومات بتلك
الصور بل المحمول عليها ماهياتها المعلومة بها فاشار المص الى ان القول بان الصورة العقلية ليست
كلية انما الكلي هو المعلوم بها يليق بمذهب هؤلاء لا بمذهب الفرقة الاولى اذ المعلوم والعلم عندهم
متحدان ذاتا فقوله من يرى العلم غير الصور الذهنية اراد به ما ذكرناه من انه يرى العلم غير الصور
الذهنية المساوية للمعلومات في الماهية بل يراه صورا ذهنية مخالفة في الماهية لما علم بها فمحصول
كلامه يليق بمن يرى المعلوم غير الذهنية ولو صرح بذلك لعبارة لانتظم اول الكلام مع آخره الذي ساقه
بلا حاجة الى تأويل كما يشهد به كل فطرة سليمة قال المص وفيه اي في الامر الثاني المبني على راي الفرقة الثانية
نظر قد نبهتك عليه ان كان على ذكر منك حيث قلت لك في المقصد الاول من هذا النوع الذي نحن فيه الصورة
الذهنية هي العلم والمعلوم وذلك لانا نعقل ما هو نفي محض وعدم صرف في الخارج ولا شك انا اذا علمناه
حصل بيننا وبينه تعلق واضافة مخصوصة ولا يتصور تحقق النسبة الا بين شيئين متمايزين ولا تمايز
الا مع ثبوت كل من المتمايزين في الجملة واذ ليس المعلوم ههنا في الخارج فهو في الذهن فالصورة الذهنية
هي ماهية المعلوم فقد اتحد العلم والمعلوم بالذات ووجب ان يكون المتصف بالكلية هي الصورة العقلية وبطل
ما قيل من ان المتصف بالكلية ليس هو الصورة بل المعلوم بها وان كنت تحتاج ههنا الى زيادة بيان فاستمع
لما يتلى عليك الان اذا كان المعلوم مغايرا للعلم وامرا ورا ما في الذهن كان حصوله اي حصول
المعلوم وثبوته في الخارج لانه لا بد من ثبوته في الجملة ليتصور تحقق النسبة بينه وبين العالم واذ ليس
ثبوته في الذهن كان في الخارج قطعا فيكون متشخصا اي موجودا في الخارج متعينا في حد نفسه
متاصلا في الوجود وهويا في الكلية فاذا كان المعلوم مغايرا للعلم لم يتصف بالكلية اصلا واذا
اتحدا كانت الصورة العقلية متصفة بالكلية فلا يصح نفي الكلية عن الصور واثباتها للمعلوم بها اللهم الا
ان يصار الى ان الامور المتصورة لها ارتسام في غير العقل الانساني من القوى العاقلة ارتساما عقليا
ظليا لا كارتسام الاعراض في محالها بحسب الوجود الخارجي والا كانت تلك الامور المتصورة اشخاصا
عينية يستحيل اتصافها بالكلية وهو اي الارتسام في غير العقل ينافي الوجود الذهني في النفس
الناطقة الانسانية لا بتنائه على ان لا يكون لما تصورته النفس الناطقة ثبوت في غيرها لا اصليا ولا ظليا

وسواء نفى الوجود الذهني خلاف مذهبهم على انا نقول المرتسم في ساير القوى العاقلة يجب ان يكون نفس ماهيات المعلومات حتى يصدق الاحكام الايجابية الحادثة عليها وتتحقق النسبة بينها وبين العالم بها واذا لم يكن ارتسامها فيها عينيا كان ارتساما علميا ويتحد العلم والمعلوم مناك ويكون المعلومات متصفة بالكلية حال اتحادها بالعلم وهو المط هكذا حقق المقال على هذا النسق فذر الذين لا يعلمون في خوضهم يلعبون المقصد السابع العلم ينقسم الى تفصيلي وهو ان ينظر الى اجزائه ومراتبه اي اجزاء المعلوم ومراتبه بحسب اجزائه بان يلاحظها واحدا بعد واحد والى اجمالي كمن يعلم مسألة فيسأل عنها فانه يحضر الجواب الذي هو تلك المسألة باسرها في ذهنه دفعة واحدة وهو اي كل الشخص المسؤل متصور في كل الزمان للجواب لانه عالم بانه قادر عليه ولا شك ان علمه باقتداره على الجواب يتضمن علمه بحقيقة ذلك الجواب لان العلم بالاضافة متوقف على العلم بكلا طرفيها ثم ياخذ في تقرير اي تقرير الجواب فيلاحظ تفصيله بملاحظة اجزائه واحدا بعد واحد ففي ذهنه حال ما سيل امر بسيط هو مبدأ التفاصيل الحاصلة في ثاني الحال والتفرقة بين تلك الحالة الحاصلة دفعة عقيب السوال وبين حالة الجهل الثابتة قبل السوال وملاحظة التفصيل المتفرعة على التقرير ضرورية وجدانية اذ في حالة الجهل المسماة عقلا بالفعل ليس ادراك الجواب حاصلا بالفعل بل النفس في تلك الحالة تقوى على استحضاره وتفصيله بلا تجشم كسب جديد فهناك قوة محضة وفي الحالة الحاصلة عقيب السوال قد حصل بالفعل شعور وعلم ما بالجواب لم يكن حاصلا قبله وفي الحالة التفصيلية صارت الاجزاء ملحوظة قصدا ولم يكن ذلك حاصلا في شيء من الحالتين السابقتين وشبه ذلك بمن يرى نعما كثيرا بارزة دفعة فانه يرى هذه الحالة جميع اجزائه اي اجزاء ذلك النعم ضرورة وتارة بان يحدق البصر نحو واحد واحد فيميز اي النعم ويفصل اجزاء بعضها عن بعض فالروية الاولى روية اجمالية والثانية روية تفصيلية والفرق بينهما معلوم بالوجدان فنفس حال البصيرة بالنسبة الى مدركاتها على حال البصر بالقياس الى مدركاته في ثبوت شيء ما بين الحالتين فيها ايضا قال الامام الرازي في انكار العلم الاجمالي يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة لكانت مساوية في الماهية لتلك الامور المختلفة فيكون لتلك الصور حقائق مختلفة فلا يكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك اعني ان يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة بحسبها فينكشف كل معلوم منها بصورته ويمتاز عما عداه نعم انه قد تحصل الصور المتعددة لامور متكثرة كاجزاء المركب تارة دفعة كما اذا تصور حقيقة المركب من حيث هو وتارة مترتبة في الزمان كما اذا تصور اجزائه واحدا بعد واحد فان ارادوا بما ذكروه من العلم الاجمالي والتفصيلي ذلك الذي ذكرناه من حصول الصور تارة دفعة واخرى مترتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجمالي بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل لان حاصله راجع الى ان العلوم قد تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع بل تتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم فكلتا الحالتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للعلوم لا باعتبار اختلافها مقيسة الى المعلومات قال واما ما قالوه من انه عقيب السوال عالم بالجواب اجمالا لا تفصيلا لترتبه على التقرير فمردود بان لذلك الجواب حقيقة وماهية وله لازم وهو انه شيء يصلح جوابا لذلك السوال والمعلوم عقيب السوال هو ذلك

اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة ونظير ذلك انا اذا عرفنا النفس من حيث انها شيء يحرك البدن فان لازمها اعني كونها محركة معلومة تفصيلا وحقيقتها مجهولة الى ان تعرف بطريق آخر فيبطل ما قالوه وظهر ايضا ان العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة اقول ومن انكار العلم الاجمالي نشأ انكاره للاكتساب في التصورات والجواب انه اذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل ح متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل كالمخزون المعرض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت مخطوطة بالبال ملحوظة قصدا منكشفة بعضها عن بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحالتين معا فظهر انه قد تفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بحقيقته قصدا كان اجزاؤه معلومة ح بلا قصد واحضار واذا فصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فللعلم بالقياس الى معلومه مرتبتان احدهما اجمال والاخرى تفصيل كما ذكروه وقوله المعلوم عقيب السوال عارض من عوارض الجواب قلت الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه فان ذلك ليس علما باجزائه لا تفصيلا ولا اجمالا واما قوله العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة فجوابه انا اذا قلنا كل شيء ممكن بالامكان العام فلا شك انا حكمنا على جميع افراد الشيء فلا بد ان تكون معلومة لنا ولا علم بها في هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشيء الشامل لها باسرها فان العقل جعل هذا المفهوم آلة لملاحظة تلك الافراد حتى امكنه الحكم عليها وبالجملة ان المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة افراده فيصح ح ان يحكم على تلك الافراد دونه ولكن هذه المعاني التي قررناها مضبوطة عندك فانها تنفعك في مواضع عديدة فرعان الاول العلم الاجمالي على تقدير جواز ثبوته في نفسه هل يثبت لله تعالى ام لا جوزه القاضي والمعتزلة ومنعه كثير من اصحابنا وابو هاشم والحق انه ان اشترط فيه اي في العلم الاجمالي الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى والا فلا يمتنع فان قيل فينتفي ح عنه تعالى علم حاصل للمخلوق وهو العلم الاجمالي قلنا نعم وهو اي لكن العلم المنتفي عنه تعالى هو العلم المقرون بالجهل وهذا المقيد يجب انتفاؤه تعالى وبالجملة فالمنفي عنه تعالى هو القيد اعني كونه مع الجهل وانه لا يوجب نفي اصل العلم بل هو ثابت له مجردا عنه لكن القيد الذي يستحيل عليه تعالى الفرع الثاني المشهور ان الشيء الواحد قد يكون معلوما من وجه دون وجه قال القاضي الباقلاني المعلوم غير المجهول ضرورة فمتعلق العلم والجهل شيئان متغايران قطعا وان كان احدهما عارضا للآخر كما اذا علم الانسان باعتبار ضاحكيته وجهل باعتبار حقيقته او هما عارضان لثالث كما اذا علم باعتبار ضاحكيته وجهل باعتبار كتابته او بينهما تعلق آخر سوى تعلق العروض على احد الوجهين اي تعلق كان من التعلقات كالجزئية والكلية والاتصال والمجاورة فان هذه التعلقات لا تقتضي اتحاد المعلوم والمجهول بل تغايرهما والتسمية مجاز يعني انه اذا كان المعلوم عارضا للمجهول او كانا عارضين لثالث او كان بينهما تعلق بوجه آخر واطلق على هذه الصور انها من قبيل كون الشيء الواحد معلوما من وجه ومجهولا من آخر كان هذا الاطلاق من باب التجوز ولا تشاح ولا منازعة فيه اي في الاطلاق مجازا فان بابه مفتوح ولا اشتبه عليك بما اسلفناه لك ان عارض الشيء قد يلاحظ في نفسه

فيكون العارض معلوما مع كون حقيقة الشئ مجهولة فيغاير المعلوم والمجهول وقد يجعل آلة لملاحظة
الشئ وح يكون ذلك الشئ معلوما باعتبار عارضه ومجهولا باعتبار حقيقته فيتحد المعلوم والمجهول
لكنه معلوم من حيثية ومجهول من حيثية اخرى ولا استحالة فيه وبمثل هذا الذى ذكره القاضى استدل
الامام الرازى على نفى العلم الاجمالى فى المحصّل فقال المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه ومجهول
والوجهان متغايران والوجه المعلوم لا اجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمعا
فى شئ واحد ظن ان العلم الجملى نوع يغاير العلم التفصيلى والجواب ان الاجمال والتفصيل ليس
حالهما على ما توهمه بل المعلوم فيهما واحد والمختلف هو العلم المتعلق بذلك المعلوم فتارة يكون
ذلك العلم فى نفسه على جهة اخرى على وجه آخر كما حققته فليس الاجمال ان يكون الشئ معلوما من وجه
ومجهولا من آخر واذا قلنا هذا الشئ معلوم من حيث الاجمال دون التفصيل كانت الحيثيتان راجعتين
الى العلم دون المعلوم وبما قررناه يتضح ان الفرع الثانى ايضا فرع على ثبوت العلم الاجمالى كانه قيل
فهل هو من قبيل العلم بالشئ من وجه دون وجه او لا المقصد الثامن قال بعض المتكلمين الشئ
قد يعلم بالفعل وهو ظاهر وقد يعلم بالقوة كما اذا كان فى يد زيد اثنان فيقلنا ازوج هو اى ما
فى يده او فرد فانا نعلم فى هذه الحالة ان كل اثنين زوج وهذا الذى فى يده اثنان فى الواقع فيكون
مندرجا فيما علمناه فنعلم فى هذه الحالة انه زوج علما بالقوة القريبة من الفعل وان لم نكن نعلم
انه بعينه زوج وكذلك جميع الجزئيات من الاحكام المندرجة تحت الكليات منها فانها معلومة بالقوة
قبل ان يتنبه للاندراج واما بعد التنبه له فانها تكون معلومة بالفعل فالنتيجة فى الشكل الاول حاصلة
فى احدى المقدمتين اعنى كبراه حصولا بالقوة ولا شك ان كل مقدمة كلية صالحة لان تجعل كبرى
للشكل الاول حتى يستخرج الاحكام الجزئية المندرجة فيها من القوة الى الفعل ولذلك سميت تلك
المقدمة اصلا وقاعدة وقانونا وتلك الاحكام الجزئية فروعا لها المقصد التاسع العلم اما فعلى
وهو ان يكون سببا للوجود الخارجى كما نتصور امرا مثل السرير مثلا ثم نوجده واما انفعالى يستفاد
من الوجود الخارجى كما نوجدا فى الخارج مثل الارض والسماء ثم نتصورهما فالفعلى ثابت قبل الكثرة
والانفعالى بعدها اى العلم الفعلى كلى يتفرع عليه الكثرة ومن افرادها الخارجية والعلم الانفعالى
كلى يتفرع على الكثرة ومن افرادها الخارجية التى استفيد هو منها وقد يقال ان لنا كليا مع الكثرة
لكنه ليس من قبيل العلم ومبنى على وجود الطبايع الكلية فى ضمن الجزئيات الخارجية قال الحكماء علم الله
تعالى بمصنوعاته علم فعلى لانه السبب لوجود الممكنات فى الخارج لكن كون علمه سببا لوجودها
لا يتوقف على الآلات والادوات بخلاف علمنا بافعالنا ولذلك يتخلف صدور معلومنا عن علمنا
وقالوا ان علمه تعالى باحوال الممكنات على ابلغ النظام واحسن الوجوه بالقياس الى الكل من حيث
هو كل هو الذى يستند اليه وجودها على هذا الوجه دون ساير الوجوه الممكنة وهذا العلم يسمى عندهم
بالعناية الازلية واما علمه تعالى بذاته فليس فعليا ولا انفعاليا ايضا بل هو عين ذاته بالذات
وان كان مغايرا له بالاعتبار كما سيرد عليك ان شاء الله تعالى المقصد العاشر قالوا اى الحكماء
مراتب العقل اى التعقل للنفس الناطقة الانسانية اربع الاولى العقل الهيولانى وهو الاستعداد المحض
لادراك المعقولات وهو قوة محضة خالية عن الفعل كما للاطفال فان لهم فى حال الطفولية وابتداء
الخلقة استعدادا محضا ليس معه ادراك وليس هذا الاستعداد حاصلا لساير الحيوانات وانما نسب

الى

الى الهيولى لان النفس فى هذه المرتبة تشبه الهيولى الاولى الخالية فى حد ذاتها عن الصور كلها المرتبة الثانية
العقل بالملكة وهو العلم بالضروريات واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات منها وانما اى العلم
بالضروريات حادث بعد ابتداء الفطرة فله شرط حادث بالضرورة دفعا للترجيح بلا مرجح فى
اختصاصه بزمان معين وما هو اى ذلك الشرط الحادث الا الاحساس بالجزئيات والتنبه لما بينها من
المشاركات والمباينات فان النفس اذا احست بجزئيات كثيرة وارتسمت صورها فى آلاتها الجسمانية ولا
حظت نسبة بعضها الى بعض استعدت لان تفيض عليها من المبدأ صور كلية واحكام تصديقية فيما بينها
فهذه علوم ضرورية ولا نريد بذلك اى بالعلم بالضروريات العلم بجميع الضروريات فان الضروريات
قد تفقد اما لفقد شرط للتصور كحس ووجدان كالاكمه الفاقد للعين فى اصل الخلقة والعنين الفاقد
لقوة المجامعة لا يتصوران ماهية اللون التى يتوصل الى ادراكها بابصار جزئياتها وماهية لذة الجماع
التى يتوصل الى ادراكها بوجدان جزئياتها او لفقد شرط للتصديق كاحدهما اى الحس والوجدان فى القضايا
الحسية فان فاقد حس من الحواس فاقد للقضايا المستندة الى ذلك الحس او القضايا الوجدانية
فان فاقد الوجدان فاقد لها قطعا او لتصور الطرفين هذا عطف على قوله كاحدهما فان تصور الطرفين
والنسبة شرط فى البديهيات اى الاوليات التى هى اقوى الضروريات واقلها شرطا فاذا افقد هذا الشرط
فقدت القضايا البديهية فضلا عما عداها من الضروريات المتوقفة على شروط آخر ايضا المرتبة الثالثة
العقل بالفعل وهو ملكة استنباط النظريات من الضروريات اى صيرورته اى صيرورة الشخص بحيث
متى شاء استحضر الضروريات ولاحظها واستنتج منها النظريات ولا شك ان هذه الحالة انما تحصل له اذا
صار طريقة الاستنباط ملكة راسخة فيه وقيل ليس العقل بالفعل ما ذكر بل هو ما اشتهر من انه حصول
النظريات وصيرورتها بعد استنتاجها من الضروريات بحيث يستحضرها متى شاء بلا روية وتجشم كسب جديد
وذلك انما يحصل اذا لاحظ النظريات الحاصلة مرة بعد اخرى حتى تحصل له ملكة نفسانية يقوى بها
على استحضارها متى اراد من غير حاجة الى فكر المرتبة الرابعة العقل المستفاد وهو ان يحضر
عنده النظريات التى ادركها بحيث لا يغيب عنه وهل يمكن ذلك اى حضورها باسرها مشاهدة للقوة
العاقلة الانسانية والانسان فى جلباب من بدنه ام لا يمكن تردد او يجوز عند العقل ان يتجرد
بعض النفوس الكاملة عن العلايق البدنية تجردا تاما بحيث يشاهد معقولاتها دفعة واحدة
كانها لمعة برق ثم يترقى عن هذه الحالة الى مشاهدة بعد مشاهدة وهكذا حتى تصير المشاهدة ملكة
راسخة فيه وان كان رسوخها مستبعدا اكثر من استبعاد كونها بروقا لامعة والظاهر ان استمرار
المشاهدة انما يكون فى الدار الآخرة واعلم ان تفسير العقل المستفاد بما ذكر ليس بمشهور والمسطور
فى ساير الكتب ان هذه المراتب الاربع تعتبر بالقياس الى كل نظرى على حدة والعقل المستفاد بالنسبة
الى نظرى واحد هو ان يصير مشاهدا للقوة العاقلة ولا شبهة فى وقوعه فى هذه الحيوة الدنيا
ولا فى تقدمه على العقل بالفعل بالمعنى الثانى فى الحدوث وان كان متاخرا عنه فى البقاء كما اشرنا
اليه فى صدر الكتاب ثم ان الكمال من هذه المراتب هو العقل المستفاد وباقى المراتب وسايل الى ذلك
الكمال واستعدادات له متفاوتة فالهيولانى استعداد بعيد وما بالملكة استعداد متوسط
وكلاهما وسيلتان الى تحصيل الكمال ابتداء والعقل بالفعل بالمعنى المشهور استعداد قريب جدا
وهو وسيلة الى استحضار الكمال واسترداده بعد غيبته وزواله فان الانسان لكونه ممنوا بشواغل

بدنه لا تتأتى له استبقاء ذلك الكمال بعد حصوله فلا بد له من استعداد يتوصل به الى استدامته بطريق الاكتساب ومن ثمه جاز تأخر هذا الاستعداد عن حصول الكمال اولا المقصد الحادي عشر العقل مناط التكليف اجماعا من اهل الملة وانه اي لفظ العقل يطلق على معان فلذلك اختلف في تفسير العقل الذي هو مناط التكليف فقال الشيخ ابو الحسن الاشعري هو العلم ببعض الضروريات التي سميناها اي سمينا العلم بذلك البعض العقل بالملكة وانما اي الشيخ انث البعض نظرا الى المضاف اليه والاظهر ان يقال الذي سميناه بناء على انه صفة للعلم وقال القاضي هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ومجاري العادات ولا يبعد ان يكون هذا تفسير الكلام الاشعري وزادت المعتزلة في العلوم التي يفسر بها العقل العلم بحسن الحسن وقبح القبيح لانهم يعدونه في البديهيات بناء على اصلهم واحتج الشيخ عليه اي على ما ذكره بانه اي العقل ليس غير العلم والا جاز تصور انفكاكهما اما من الجانبين ومن احدهما وهو ممتنع اذ يمتنع عاقل لا علم له اصلا او عالم لا عقل له اصلا فثبت ان العقل هو العلم وليس العقل العلم بالنظريات لانه اي العلم بالنظريات مشروط بكمال العقل وكمال العقل مشروط بالعقل فيكون العلم بالنظريات متأخرا عن العقل بمرتبتين فلا يكون نفسه فهو اي العقل هو العلم بالضروريات وليس العقل علما بكلها اي بكل الضروريات فان العاقل قد يفقد بعضها كما ذكرنا في المقصد العاشر من ان الضروريات قد تفقد لفقد شرط من شرايطها فهو العلم ببعضها وهو المط وجوابه لا نم انه لو كان العقل غير العلم جاز الانفكاك بينهما لجواز تلازمهما فان المتغايرين قد يتلازمان بحيث يمتنع الانفكاك بينهما مطلقا كالجوهر والحصول في الحيز فانهما متغايران ولا مجال للانفكاك بينهما قال الامام الرازي والظاهر انه اي العقل غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات والنايم لم يزل عقله وان لم يكن عالما في حالة النوم بشيء من الضروريات لاختلال وقع في الآلات وكذا الحال في اليقظان الذي لا يستحضر شيئا من العلوم الضرورية لدهشة وردت عليه فظهر ان العقل ليس عبارة عن العلم بالضروريات لا كلها ولا بعضها ولا اشكال ان العاقل اذا كان سالما عن الافات المتعلقة بالالات كان مدركا لبعض الضروريات قطعا فالعقل صفة غريزية يتبعها تلك العلوم وقد اتضح بما ذكر من حال النايم ان العلم قد ينفك عن العقل فلا نسلم نفي التالي في دليل الشيخ كما لم يتم الملازمة ايضا المقصد الثاني عشر كل علمين تعلقا بمعلومين فهما اي ذانك العلمان مختلفان عند الاصحاب سواء اي الامام الرازي تماثل المعلومان كالبياضين او اختلفا كالبياض والسواد والا اي وان لم يكن العلمان المذكوران مختلفين بل كانا متماثلين لم يجتمعا لان المثلين لا يجتمعان كالمتضادين واما العلمان المتعلقان بمعلوم واحد فمثلان عند الاصحاب ومن ثمه امتنع اجتماعهما وسد احدهما مسد الآخر قال الآمدي هذا الذي ذكروه من تماثل العلمين حق بلا اشتباه ان اتحد المعلوم ووقته ايضا فان كلا من العلمين ح متعلق بعين ما تعلق به الآخر فكل منهما يقوم مقام صاحبه ولا يجامعه واما اذا اختلف الوقت وحده مع اتحاد ذات المعلوم فقد يقال العلمان المتعلقان به في ذينك الوقتين مثلان اذ اختلاف الوقت لا يؤثر في اختلاف العلمين كما لا يؤثر اختلاف الوقت في اختلاف الجوهر فان الجوهر لا يختلف بسبب كونه في وقتين مختلفين قال الآمدي والفرق ظاهر فان الوقت ههنا اي فيما نحن فيه داخل في متعلق العلم اذ الكلام فيما اذا تعلق العلم بشيء معين من حيث انه في وقت وتعلق به ايضا من حيث انه في وقت آخر ولا شك ان ذلك الشيء ماخوذا مع احد الوقتين مغاير له ماخوذا مع الآخر واذا تعدد المعلومات

كتابخانه آستان قدس رضوی